Renovatio

rivista di teologia

Genova - aprile-giugno 1978 - anno XIII - numero 2

SOMMARIO

* L'ORAZIONE

ARTICOLI:

151 **Gianni Baget-Bozzo** - Teologia dell'esistenza cristiana

175 **Edoardo Benvenuto** - L'eclisse della persona

198 **Claudio Leonardi** - L'esperienza di Dio in Giovanni Cassiano

220 **Sandro Carbone** - Riflessioni sull'itinerario interiore di S. Agostino

230 **Giorgio Fabbri** - Tempo e Eucarestia

235 **Aldo Ceresa-Gastaldo** - Presenza e sviluppo di motivi platonici nella speculazione teologica del cristianesimo antico

240 **Giovanni B. Sala** - La figura di Cristo nella tradizione dei primi quattro secoli

LIBRI:

253 **Recensiti:** « Contemplazione nel colore - Tre studi sull'icona russa » di Evgenij Trubeckoj / « Città di Dio e città del sole » di Alberto Armani / « Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano » di C. Scarpat / « Il sapore di Dio - Scritti spirituali 1652-1675 » di Catherine Mactilde de Bar / « Il lavoro nel pensiero di Tommaso D'Aquino » di Giuseppe Cenacchi / « L'età dell'incertezza » di John Galbraith / « Il "De communione rerum" di Giovanni Ludovico Vives » di Luigi Gallinari / « Il ruolo socio-politico della religione nel giovane Hegel (1795-1800) » di Attilio Danese - Giulia Paola Di Nicola / « Presenza cristiana nuova degli anziani nella comunità » di Lino Baracco / « Cristianesimo e lotta di classe » di Nicolaj Berdjaev / « Qualità di vita in Cina » di Wilfred Burchett (in collaborazione con Rewi Alley).

271 **Libri ricevuti**

POSTILLE:

274 « Hans Küng eretico » secondo Jammarrone (*Edoardo Benvenuto*) - A proposito di un convegno sulla religiosità popolare (*Sandro Carbone*) - Amintore Fanfani: Giorgio La Pira - un profilo e 24 lettere (*Oddo Bucci*)

L'orazione

Qualunque orazione è elevazione dell'anima a Dio. La sanno quanti hanno imparato il catechismo. Si tratta di fatto che si attua sostanzialmente all'interno dell'anima coll'impiego delle sue potenze, ma che bene spesso deve essere associato a componenti esterne (fonazione, sincronia con altri, posizione...) per potersi sostenere e, sempre, per potere stare in un unisono di comunità corale.

La elevazione può avvenire in molti modi e attraverso sfumature diversissime; accedendo grazie speciali (carismi) può varcare il limite che, pur nell'ordine soprannaturale, sta tra le cose ordinarie e quelle straordinarie.

Ecco il doppio motivo, per il quale la orazione interessa la nostra rivista. Anzitutto è cresciuta in modo sorprendente la recettività della preghiera, specialmente nei giovani. Il fatto non potrebbe spiegarsi senza un particolare intervento della Provvidenza divina, auspicio forse di tempi migliori. E' una porta che si apre e che non può essere disattesa.

In secondo luogo, intorno alla preghiera ed alle sue modalità, cominciano a serpeggiare atteggiamenti e fatti che, in modo cosciente o subcosciente, suppongono errori dottrinali. Questo tipo di invasione dell'errore va accuratamente sorvegliato perché il pericolo è di accorgersene quando si è andati già troppo lontano.

Specifichiamo.

1) Si tenta un tipo di orazione, ritenuta valevole solo se fatta in comunità ed in forza della comunità. La

orazione privata più che negletta è derisa, col frutto che non si prega più se non ci si trova in una comunità. Sembra un semplice errore di fatto, ed invece non è così. Sotto serpeggiano errori, non direttamente percepiti ma acquisiti per prassi in modo subcosciente: quando diventeranno coscienti esprimeranno i più bei campioni della rabbia contro tutto quello che è, che fu e che sarà. Ecco gli errori. Negazione della persona a vantaggio della comunità: non è difficile vedervi la probabile marca marxista. La esagerazione della comunità, non tanto per amore della comunità (forse del ghetto), ma perché la cosa dà una priorità alla base sul vertice, ossia capovolge la istituzione della Chiesa e la rende pertanto piacevole ai supposti protestanti. Diciamo « supposti » protestanti, perché li riteniamo, i protestanti, abbastanza intelligenti per avvertire il trabocchetto aperto tanto per loro che per noi.

Non è difficile vederci lo zampino di quelli che vorrebbero ritornare a Lutero. Il che è troppo: c'è di mezzo un Concilio Ecumenico Tridentino, che ha creduto di fare infallibilmente molte decine di definizioni in senso stretto.

La prassi incosciente è la via dell'errore eversivo.

La dottrina cattolica, magnificamente esposta e riassunta nella « Mediator Dei », dà la sua parte alla pietà ed orazione privata, come principio di verità e di diligenza per la orazione pubblica ed ufficiale.

Coloro che nelle chiese fanno rintronare continuamente le orecchie, non lasciando alcun istante alla per-

sonale concentrazione, senza saperlo (speriamo!) stanno dalla parte non bene informata.

2) Si vuole da qualcuno la orazione di tipo esclusivamente intellettualista. E' l'orazione dotta, ricca di pensiero, logicamente discorsiva, feconda anche di considerazioni che forse nessuno è mai arrivato a fare. Non sarebbe in sé una orazione mala affatto.

Ma può diventarlo se è negativa rispetto alle altre facoltà dell'anima, quale è la volontà, capace del vero affetto del cuore.

Lo può diventare anche se prescinde da quegli atteggiamenti che costituiscono la vera posizione dell'uomo davanti a Dio. Egli è peccatore e se lo deve sentire, soprattutto quando prega. Egli è misero e debole: tutto riceve da Dio per pensare ed agire, in modo che gli conviene la perenne azione di grazie al suo munifico Signore. Ha forze deboli e deve umiliarsi a chiedere forza; l'atteggiamento contrario, a questa ed alle altre esigenze, costituisce una bella affermazione di superbia, primo dei peccati capitali.

Anche qui talune prassi portano fatalmente o all'errore o all'atteggiamento rinnegatore della umiltà, vero costituente dell'ordine umano rispetto a Dio.

3) C'è la preghiera fatta colla presunzione degli straordinari carismi e colla diretta e certa comunicazione dello Spirito Santo.

La questione qui si imbroglia assai.

Infatti esistono dei carismi straordinari, per i quali

si può avere anche una forma di orazione sotto l'intervento diretto dello Spirito.

Il guaio sta nel credersi con leggerezza, nei casi particolari, che la preghiera sgorgante dal cuore e più dalle labbra, sia modulata sotto il diretto intervento dello Spirito Santo.

Ossia è facile crederselo, quando questo straordinario intervento non c'è affatto.

Crederselo, non significa che ci sia. Desiderarlo ardentemente, non significa che ci sia. Esaltarsi, con quelle estrapolazioni di entusiasmi facili alle persone che si « montano », non significa che ci sia. Convincersi che si abbia una « certezza infusa » circa la presenza di influsso o comunicazione straordinari è facilissimo per tutti e soprattutto per i tipi dal temperamento sentimentale, fantastico, megalomane. Non è nostra intenzione qui discorrere di un argomento così alto. Abbiamo solo il desiderio di richiamare ad una ponderata modestia in merito, affinché non si facciano passare per azioni dello Spirito Santo, atteggiamenti che meglio starebbero in un circo equestre o addirittura in un manicomio.

Perché questo non accada a ludibrio delle cose serie e sante, la « Lumen gentium » nel suo numero 12 ha dichiarato che solo giudice dei carismi straordinari è l'Autorità competente ecclesiastica. La quale è sempre andata molto adagio nell'accettare ed asserire la verità di talune manifestazioni carismatiche. Non le esclude, ma richiede le prove. E le prove è certo mancano quando il quadro morale è deficiente. Tale, almeno, è l'ordinaria procedura in merito.

TEOLOGIA DELL'ESISTENZA CRISTIANA

Nell'ordine della fede, il soggetto umano è immediatamente coinvolto. E' alla persona che si rivolge la parola della salvezza: « il Figlio di Dio ha amato me ed ha dato se stesso per me ».

Il linguaggio cristiano sull'essere ha tuttavia assunto una figura rigorosamente oggettuale: esso ha come immediato riferimento la *res mundi* e non la *res hominis*. E tuttavia l'esperienza dell'essere è sempre una esperienza dell'esserci, della mia relazione all'essere. L'essere mondano può essere sentito come una prigione o come la forma della vita: può essere disperante sino al *taedium vitae* l'abitarlo, può essere drammatico sino all' *horror mortis* il perderlo.

Il discorso sull'essere chiede sempre una *reduplicatio* in un discorso sull'*esserci* sul mio rapporto all'essere. Senza questa prosecuzione il discorso sull'essere rimane troncato: non si continua in ciò che ne è la conclusione ed il fondamento, cioè la mia relazione all'essere.

Nella teologia, in quanto *scientia fidei*, se poniamo l'accento sulla *fides*, la perdita non è irrimediabile, perché il simbolo cristiano della Croce e della Resurrezione investe con la sua potenza vivificante il soggetto, lo prende e lo libera nel cuore stesso dell'esserci. Ma se prendiamo la teologia in quanto *scientia*, allora la mancata continuazione dell'ontologia in un *logos* sull'esserci conduce ad una minore articolazione del discorso. Dalla metafisica il trapasso alla prassi, e dunque all'etica, è immediato. Ciò appare ad es. nel capolavoro di teologia di Tommaso, cioè la *Summa*. Il discorso su Dio si chiude con un discorso sulla creazione e sull'uomo in quanto parte della creazione. Segue immediatamente il discorso etico. Vi è, per la verità, un passaggio esistenziale, ma esso, per quanto rappresenti una nervatura formalissima, non appare come un elemento strutturante e portante del sistema: mi riferisco alle questioni sulla beatitudine, che aprono la II *pars* della *Summa*.

La struttura etica è inglobante, sì che l'antropologia cristiana è esposta nel quadro di un'etica. Le categorie della *Nicomachea* organizzano tutta l'esposizione della II *pars* della *Summa*. Il trattato *de fide*, che è fondante della dottrina circa il soggetto cristiano, appare nel quadro di una etica speciale, inquadrato nella figura aristotelica dell'*habitus*. La gra-

zia stessa, nel linguaggio di Filippo il Cancelliere, era già divenuta *habitus entitativus.*

Il rapporto del soggetto con l'essere coinvolge l'essere del soggetto: per questo tale relazione non può essere espressa solo in una impersonale dottrina del *logos.*

L'essere appare come estraneo al soggetto, proprio perché esso può essere perduto. La coscienza dell'esserci è inevitabilmente la coscienza di morire. L'esserci vuol dire perdere alla fine l'essere.

E' infine l'*esistenza per la morte* che compare quando, con Heidegger, il problema del tempo, e dunque del soggetto, viene posto a livello del problema dell'essere. La coscienza temporale propria dell'uomo è, immediatamente, coscienza della morte. L'uomo sa il tempo e perciò sa il morire.

Ora è rispetto a questo uomo, l'uomo che la fede sa segnato determinato dal suo rifiuto di Dio, dal peccato, che si situa l'annuncio della salvezza. Ciò che l'annuncio della Resurrezione comporta è il non essere più per la morte ma per la divinizzazione, per la vita propria di Dio.

Sorge così, prima di ogni prassi, l'esistenza cristiana, l'esistenza credente/sperante. Questa sfera fonda e qualifica la prassi, perché appartiene al livello dell'ontologia, di una ontologia che comprenda l'essere ed il logos del soggetto in quanto tale. Se una tale ontologia sottende l'esposizione teologica, allora il discorso sulla fede e sulla speranza può essere espresso non in chiave etica, ma in chiave esistenziale. La prassi (e dunque l'etica) si accorpano attorno alla carità, il frutto storico ed eterno dell'esistenza cristiana.

In quanto dimensioni fondante e qualificante l'esistenza cristiana, fede/speranza costituiscono il trascendentale cristiano, cioè la forma entro cui tutta l'esperienza cristiana è pensata. Non esiste nulla del cristiano che non sia fede/speranza. Se concepiamo fede/speranza non come categorie etiche, cioè non come struttura di atti, ma come forma esistenziale, come trascendentale cristiano, esse operano in tutte le zone dell'uomo, prima che i pensieri e le azioni nascano, prima ancora che la memoria scelga, conservi e ripresenti ciò che le è significante.

L'esistenza cristiana trascende anche l'ordine religioso naturale, si pone oltre l'antitesi sacro/profano, e anche oltre quello ecclesiastico/civile pensata nella forma dell'antitesi sacro/profano.

La fede opera al sorgere stesso della coscienza. Ed è, questa, crediamo, la ragione ultima del battesimo dei bambini. Esso indica la dimensione precoscienziale della vita credente/sperante. Tale dimensione, anche se si manifesta a livello della coscienza nell'atto di fede e nella conversione, opera tuttavia prima di essa, perché ha origini nel Mistero del Dio che ci divinizza.

La fede della Chiesa può operare nel bambino abitato dal Dono di Dio e manifestarsi nella dimensione profonda della coscienza. Ciò ricorda che l'atto stesso ultimo e cosciente di scelta palesa una opzione fatta prima della coscienza del suo significato.

I. TEOLOGIA DELLA FEDE

La fede è una realtà complessa, che non può essere colta sotto un solo punto di vista. Considereremo dunque i vari aspetti che concorrono a dare una immagine della fede.

L'iniziativa divina della fede

La fede va vista come una *nuova creazione.* In questo termine paolino e giovanneo della novità di vita, è chiaro il concetto dell'*iniziativa divina.* La differenza radicale tra la prima e la seconda creazione, è che nella prima si tratta di un'opera di Dio, nella seconda invece è la divinità di Dio che è donata alla creatura. Creati nel nulla, i redenti sono ri-creati nella divinità di Dio. Il termine *ktizo* in Paolo ha proprio specificamente questo significato: è un *proprium* del Nuovo Testamento di vedere in questa forma la nuova realtà. Qui certamente opera il tema profetico dei nuovi cieli e della nuova terra, passato attraverso il lungo cammino dell' apocalittica.

Nel Nuovo Testamento il termine della creazione escatologica viene visto in quanto anticipato nella fede. Ciò innalza la escatologia veterotestamentaria: questa riguardava il rapporto tra uomo e cosmo nella mediazione di Israele popolo dell'elezione. Nel Nuovo Testamento, invece, non solo la nuova creazione è vista come presente nella vecchia, contestuale ad essa, ma è vista fondamentalmente come una partecipazione alla conoscenza, alla vita, all'amore di Dio. Il rapporto di Gesù con il Padre, un rapporto di mutua, totale appartenenza, indica il modo in cui il divino e l'umano si uniscono nel vincolo divino-umano della carità.

Ciò che il Nuovo Testamento aggiunge al concetto veterotestamentario di « nuova creazione », non deve però far dimenticare che il concetto di creazione è conservato ed indica il mutamento della base ontologica, totale, anche materiale. Per questo anche ciò che è anticipato riguarda tutta la realtà dell'uomo: rimane la promessa veterotestamentaria dei « nuovi cieli » e della « nuova terra »; rimane la dimensione corporea della anticipazione (nella parola, nel sacramento, nella vita stessa del credente); rimane la Resurrezione di Cristo come l'archetipo ed il principio della nuova creazione, rimangono, trasferiti nel nuovo orizzonte neotestamentario, tutti i termini impliciti nell'orizzonte veterotestamentario che riguardano un intervento divino che muta la qualità del rapporto dell'uomo con il cosmo. Per questo rimane la parola della « nuova creazione ».

« Creazione » dice iniziativa divina: ciò risulta tanto più chiaramente se « nuova creazione » vuol dire partecipazione alla divinità di Dio. Già a questo livello si situano i rapporti della vecchia creazione con la nuova. In Dio, infatti, la nuova è prima della vecchia, perché in Lui la Fine è il Principio. Si può dire dunque che in Dio tutto è ordinato alla nuova creazione e che la Chiesa inizia con il primo uomo che Dio ha scelto ed

accettato: *Ecclesia ab Abel.* In Dio la nuova creazione è coestensiva alla vecchia, la include oltre lo spazio e il tempo.

Tale punto di vista è il punto di vista fondante della fede perché è alla nuova creazione che la fede appartiene. Il termine di « nuova creazione » indica il modo con cui Dio è presente. L'atto creatore di Dio è presente al livello dell'essere, e così è egualmente presente la chiamata divina alla fede, la chiamata a far parte nella fede alla nuova creazione. Là dove la creatura sorge dal nulla, là alle radici dell'essere, è la presenza del Dio Trino che offre Se stesso all'uomo. La nuova creazione è l'ontologia della fede, appunto perché è il Nuovo Essere.

L'iniziativa divina della fede è una iniziativa del Dio Trino. In essa si manifestano dunque diversamente le divine Persone. Crediamo ci si possa appropriare del linguaggio biblico dell'economia, senza compromettere il linguaggio teologico della teologia. La creatura divinizzata, la nuova creatura, è tale appunto perché ha relazioni distinte con le Persone trinitarie, e ciò non tocca, però, l'Unitrinità di Dio.

L'unico Dio è Padre, Figlio e Spirito Santo: e la creatura partecipa alla divinità dell'unico Dio secondo i modi propri alle tre Persone. Il Padre è il principio fontale ed il termine del *circulus deificationis*, perché è il principio fontale ed il termine del *circulus Trinitatis*. Tutto è *a Patre* e *ad Patrem*. Il Padre è dunque il *Deus revelans* colui cui la persona del divinizzato fa riferimento, quando dice credo *Deo revelanti*. E' il Padre che attrae al Verbo e senza l'attrazione del Padre *non è* possibile accettare il Verbo. Il Verbo è l'oggetto della rivelazione, cioè il termine immediato di unione alla divinità: siamo perciò *Filii in Filio*, perché è nel Verbo che siamo uniti al Dio Trino e ri-creati. E' a lui che facciamo riferimento quando diciamo che crediamo *Deum revelatum*.

Lo Spirito Santo è il principio della nostra dinamica divinizzata, mediante cui ci uniamo sempre più profondamente alla divinità di Dio: Egli appare a noi come il fine sempre nuovo nella vita divina: è a Lui che facciamo riferimento quando diciamo *credo in Deum revelatum*.

La nuova creazione è dunque data dall'ingresso del credente nella vita del Dio Trino. In questo senso, ciò che va considerato in primo luogo nella fede è la *divinizzazione in Dio*, cioè il modo in cui Dio si apre per contenere, nell'uomo, tutto il creato nella sua Divinità, donando alla creatura il proprio di Dio.

La soprannaturalità della fede

La nuova creazione, pur radicata nella divinità di Dio, non si realizza senza la partecipazione dell'uomo.

Tale partecipazione prende la forma di un consenso al complesso atto rivelatore di Dio. Consideriamo tale atto nella sua *pienezza*, quella che consiste nella incorporazione a Cristo nella Chiesa Cattolica, suo mistico corpo.

Tale atto è in primo luogo *una presa di coscienza* della Presenza di Dio in noi *e della sua volontà di donarci Se stesso.* E' questa l'attrazione che viene dal Padre. Tale attrazione non si manifesta a noi senza segni esteriori, che ce la indicano, e segni interiori, che ce la testimoniano. La necessità del segno corrisponde da un lato, al carattere della nuova creazione che ingloba interamente la vecchia.

Come nella vecchia creazione vi è il segno corporeo ed il concetto intellettuale, così la vecchia creazione è chiamata a passare nella nuova, nella dimensione corporea come in quella intellettuale e razionale. Ma il segno ed il concetto sono essenziali anche perché la nuova creazione è *anticipata* nella vecchia, e non può comparire in essa che in forma oscura e nascosta. L'anticipazione esclude il pieno splendore della manifestazione, la visibilità di Dio non è ancora aperta alla terra. Questa maturazione del mondo a vedere Dio, che è il senso di tutta la vicenda creaturale fisica, biologica, storica, esclude che il Principio e la Fine appaia come tale nel transito. Perciò l'attrazione del Padre si manifesta su segni esteriori, su parole, su intuizioni del nesso tra segni e parole verso il divino. Così in questo modo si giunge al Cristo vivente nella sua Chiesa, si riconosce nell'uomo il volto di Dio e nella comunità da lui fondata il mistero della sua positiva elezione e volontà. Si accetta così, mossi dallo Spirito Santo, lo Spirito Stesso: è sotto la mozione dello Spirito che l'uomo avverte quanto in lui si è compiuto, e *guardando se stesso nella luce dello Spirito si scopre credente.* La confessione della fede ed il battesimo coronano il processo di incorporazione alla nuova creatura.

Nella professione di fede l'uomo partecipa alla elezione del Padre, alla conoscenza del Figlio, alla donazione dello Spirito. Gli atti propri delle Tre Persone Divine (eleggere, manifestare, donare) si imprimono in lui. Egli diviene colui che ha ricevuto l'elezione, la manifestazione ed il dono ed è quindi capace di chiamare, di annunziare, di donare. Il cristiano è dunque essenzialmente mandato nel mondo ad annunciare la fede perché ha ricevuto il sigillo del Dio Trino.

Questo sigillo può essere respinto con la dimenticanza, il rifiuto, l'indifferenza, la volontà di possederlo. Proprio perché il consenso della creatura è la condizione del trapasso alla nuova creazione, gli atti divini non si sostituiscono mai a quelli umani.

La Divinoumanità nasce sempre dalla sinergia di Dio e dell'uomo. La nuova creatura nasce dalla Povertà di Dio, che si svuota sino alla morte di croce, e dalla fedeltà dell'uomo, che accetta come sua l'umiltà divina.

La fede è dunque l'atto in cui la nuova creatura sorge e di cui vive: è la accettazione del Dio umanato come *della propria vera umanità, come la propria essenza.* In questo la fede della Chiesa è una fede totale che chiede tutta la vita, e non consiste in alcuna sacra particolarità di essa. Essere Chiesa vuol dire seguire il Signore.

La fede è dunque una categoria esistenziale, perché abbraccia la vita e la abbraccia nella sua totalità di esistenza, nella drammaticità dell'esistere.

La esistenzialità della fede

Esistenza è la condizione spazio-temporale dell'uomo, scisso tra passato, presente, futuro e segnata dal potere della morte. Il potere della morte e la coscienza di essa è propria dell'uomo. L'uomo è colui che sa cosa vuol dire morire, perché sa cosa vuol dire eternità: l'uomo è colui che sa di morire perché ha in sé l'idea dell'immortale. L'uomo è scisso tra l'infinità del desiderio e del possibile, e la limitazione radicale del reale. L'uomo è così come separato dalla sua essenza, ex-sistit fuori di essa. Sa l'immortalità e conosce il morire.

Possiamo dire che la dimensione spirituale/corporea esprime il doppio radicale che è l'uomo. L'essere dell'uomo è il suo spirito, che riflette se stesso ed il mondo, misura e trascende sé ed il mondo. Ma l'orizzonte dello spirito è segnato e limitato dalla possibilità del corpo. La misura del corpo diviene di fatto la misura dello spirito. L'uomo vive un'essenza spirituale ed immortale, ma la vive in modo tale che il suo corpo ne costituisce un limite totale. Il dolore, la violenza, la malattia, la vecchiaia, l'infanzia, l'ignoranza, la servitù, la morte limitano la misura dello spirito di possedere se stesso. L'atto spirituale di autocoscienza è condizionato dallo stato delle nostre cellule. Esistere è sperimentare il corpo come totalità e, al tempo stesso, come limite.

La fede libera l'esistenza dai suoi ceppi e annuncia all'uomo che il suo orizzonte non è più la finitezza del corpo, ma la divinità di Dio. Appunto perché Dio ha assunto la finitezza e la morte, l'uomo riceve come sua l'eternità di Dio. Lo spirito nella fede riceve la vita divina, l'io umano è investito dalla Figliolanza del Figlio: io sono Figlio di Dio. Sorge così la Persona innanzi alle Persone: e questo nuovo io divinizzato ha in sé la capacità di conservare in sé i suoi atti e di rigenerare così un corpo spirituale, un corpo ripieno della Gloria increata del Dio Trino, un corpo divinizzato come il corpo di Cristo risorto.

La fede opera dunque a livello dell'esistenza e cambia l'esistenza. Non cambia cioè gli atti dell'intelletto della volontà, dei sensi, ma cambia l'orizzonte in cui sono inclusi. Lo spirito sa, che quando perde l'abitazione senza gloria, riceve una nuova abitazione da Dio. La potenza del Padre, la verità del Figlio, la vita dello Spirito Santo si imprimono in questa fede, che è fiducia e speranza e le danno certezza, chiarezza, gioia. Questa gioia non è tolta dal profondo dello spirito, nemmeno quando nell'ultima lotta contro il principe di questo mondo, lo spirito ripete in sé l'agonia del Cristo, e perde con dolore il mondo che ha amato per compiere la volontà del Padre, trapassando nel Regno della Gloria.

La fede dunque non è tanto un nuovo comportamento, un nuovo sentimento, una nuova moralità, quanto la nuova esistenza. La fede e la speranza possono sorreggere l'uomo che viene meno alla carità fraterna, perché là opera la nuova creatura: nello spazio dell'esistenza. E questo che

il Concilio Tridentino ci insegna che la fede rimane anche nei peccatori: morta perché priva di opere, ma non morta come presenza dello Spirito che invita alla conversione ed al ritorno alla testimonianza della fede nella vita, alla verità della carità. La speranza stessa va vista da un lato nella dimensione dell'esistenza (e con ciò appartiene alla fede); da un lato nella dimensione della condotta (e con ciò si avvicina di più alla carità).

La fede come esperienza mistica

La fede con cui io credo è un atto che fonda e sostiene la mia esistenza. Poiché essa può venir meno (Dio mi lascia sempre libero riguardo la mia esistenza), si può dire che io non posso mai credere di avere la fede con la medesima sicurezza con cui credo le verità di fede. Qui io mi fondo sulla verità divina in se stessa: ma il mio atto di fede include in sé la mia capacità di venir meno ad esso. Il concilio Tridentino ha voluto, ricordando questo principio, evitare un abuso della professione di fede e della dimensione fiduciale connessa all'atto di fede.

Ciò non significa, tuttavia, che, sia pure *cum metu et tremore,* l'uomo non possa avere coscienza del processo di giustificazione attraverso la fede. Possiamo dire che ciò che deve essere oggetto di timore e tremore è l' *autocoscienza* della fede, non la *coscienza* della fede. La fede è un atto cosciente, perché l'illuminazione con cui Dio mi eleva ad accettare il suo Mistero nelle forme linguistiche che lo contengono come concetto espresso in linguaggio, è un atto compiuto dallo spirito umano. In questo atto, Dio si fa presente nello spirito dell'uomo come Dio Trino, si congiunge allo spirito umano nel modo trinitario di cui sopra si è accennato, innalza dunque la mente dell'uomo alla Verità di Dio, al suo Mistero luminoso. E' in questa luce che le formule della confessione di fede acquistano la loro evidenza. L'intelletto percepisce il Mistero divino e le parole della confessione gli divengono perciò familiari, accettabili, evidenti non nell'ordine della ragione, ma in un altro ordine. Egli avverte la profonda convenienza tra quelle parole e l'oggetto che si fa presente al suo spirito. La *res* divina invade lo spirito creato e questi può avvertire, nel suo ordine storico-sensibile la convenienza tra quelle realtà e quelle parole.

In questo senso, egli percepisce la Verità divina: come Presenza nel suo spirito e come convenienza con essa delle parole della fede, che la Chiesa gli propone. La fede è dunque in radice una esperienza mistica, una esperienza della Verità divina, del Mistero increato, una esperienza che, nella coerenza all'atto del Verbo Incarnato, si manifesta nelle formule linguistiche che esprimono e conservano il Mistero nell'ordine del linguaggio, rendendolo così disponibile alla *ratio,* alla capacità discorsiva della mente umana. Avere la fede significa dunque sapere di *essere abitati dalla Trinità che ci divinizza.* In questo senso la fede appartiene alla coscienza e costituisce in senso proprio la mistica cristiana, cioè la convivenza con

il Mistero. La coscienza del Mistero può crescere indefinitamente, può cioè invadere sempre più lo spirito, e questi consentirvi con una dinamica costante. Ciò può avvenire con una disponibiltà minima nell'ordine dei mezzi umani: i simboli di fede, le immagini, le devozioni possono essere il segno minimo di una vita mistica altissima. L'intelletto della vecchierella credente può essere unito alla Verità prima in maniera incommensurabilmente più grande dell'*esprit fort* che la disprezza o del teologo che la considera poco « illuminata ».

Diversa è l'autocoscienza della vita di grazia. Questa è, stata, esclusivamente chiamata mistica in senso proprio. Un cristiano, per luce divina, sorretta o no da una capacità intellettuale e culturale storicamente valida, può considerare non il Mistero divino, ma se stesso rispetto alla esperienza del Mistero divino. Denominiamo un mistico colui che ha avuto tale autocoscienza, cioè è riuscito ad avere se stesso in quanto relazionato alla Trinità inabitante come oggetto di attenzione. In questo caso, il mistico è colui che scrive la «storia dell'anima», cioè descrive se stesso (anche parlando in generale) nei suoi rapporti con la vita di Dio.

In questa forma la mistica è un dono di grazia, e può essere definita un carisma: una grazia legata cioè non direttamente alla divinizzazione dello spirito, ma ad un suo compito storico ed esteriore di edificazione nella Chiesa. E' rispetto a questi doni che va inteso l'ammonimento del concilio di Trento a non confondere l'autocoscienza della appartenenza al Mistero con l'appartenenza stessa. In quanto compito storico, il carisma può essere oggetto di tentazione di autopossesso, può essere falsificato dallo spirito proprio, socialmente sollecitato e condizionato. Può essere mimato dal principe delle tenebre, trasfigurato in angelo di luce.

Ma, tuttavia, esso può essere autentico: ed allora rappresenta un dono fatto a tutti i cristiani perché divengano autocoscienti del dono di grazia. Si può dire che la crescita della vita ecclesiale comporta la crescita della autocoscienza dei cristiani del Dono di Dio.

La tesi della vocazione universale alla mistica può essere intesa anche prendendo mistica nel secondo senso: si può parlare così di una vocazione universale dei credenti alla autocoscienza della loro vita nel Mistero dell' Unitrinità divina.

Certezza e libertà della fede

Il Vaticano I ha confermato con il suo insegnamento solenne la dottrina della certezza e della libertà della fede.

La certezza della fede è la stessa cosa della dimensione mistica di essa. Il credente inerisce alla Verità prima e partecipa così al principio assoluto di ogni certezza. Ma il suo atto è un atto libero perché la Verità prima nell'ordine storico non si manifesta con i caratteri della certezza fisica o di quella razionale. E' una certezza più alta, ma diversa da quelle

proprie dell'uomo. Suppone perciò che l'uomo voglia innalzarsi al livello della Verità divina. Il dubbio può dunque vertere sulla volontà dell'uomo di esporsi alla luce di Dio. Il dubbio sulla fede è in realtà il dubbio sulla mia volontà di innalzarmi e di restare innalzato sulle cose del mondo per inerire alla Verità divina, o se voglio invece immergermi in esse, sparire nella loro confortevole accessibilità e quotidianità.

Proprio perché è un atto mistico, l'atto di fede esce fuori dalla contraddizione che colpirebbe un atto ordinario dell'uomo il cui oggetto si ponesse come assolutamente certo alla sua intelligenza e come assolutamente libero alla sua volontà. Perché la fede è un atto mistico, possiamo invece intendere le due cose a un tempo. L'atto di fede non riguarda un oggetto intramondano, il quale si pone innanzi all'intelletto umano con le caratteristiche empiriche e razionali che rendono sicura una esperienza ed incontrovertibile una affermazione. L'atto di fede è libero perché il suo oggetto non si impone al soggetto. Ma per il soggetto che accetta di innalzarsi all'Oggetto divino questo si impone in una esperienza assolutamente nuova di certezza, una certezza che non è in alcun modo necessità, dominio dell'oggetto sul soggetto. Ci si trova di fronte ad *una Verità che si riceve divenendo pura libertà.* Appunto perché è esperienza del Dio che ci divinizza, la fede partecipa della Verità divina, divenendo la pienezza della libertà e la certezza dell'intelligenza.

Ecclesialità dell'atto di fede

L'atto di fede unisce il credente alla Trinità divina e al tempo stesso lo unisce agli altri credenti: sorge così la *communio* trinitaria, che è nell' *escatologia* il Regno di Dio e sulla terra la Chiesa.

L'atto di fede è dunque un atto intrinsecamente di comunione: è un atto che non ha senso come atto del singolo, perché è un atto di inserimento nel Corpo totale della Divinoumanità. L'atto di fede sorge in uno spazio-tempo determinato, ma non è incluso in esso.

Nella esistenza credente, tutte le esistenze credenti che sono, furono e saranno sono unite: la vicenda storica del singolo è momento temporale ma perciò eterno della sinfonia della Chiesa universale e del Regno imperituro. Ciò appare storicamente nel fatto che le parole della fede sono le parole della Chiesa: la Chiesa è il segno, il sacramento della fede, suoi sono i gesti e le parole che la esprimono.

L'unità storica della Chiesa è la espressione nell'ordine del tempo e del segno dell'unità escatologica nell'ordine dell'eterno e della *res divina.* In questo senso l'esistenza credente, perché intrinsecamente communionale, è storicamente pubblica e comunitaria.

La perfezione del segno sta appunto nella manifestazione della comunione: la storicità dell'esistenza della Chiesa fa sì che la ecclesialità della

fede si manifesti come tensione e come lotta per l'unità della carità e della libertà, nella fusione comunitaria dei soggetti liberi.

I ministeri di unità, quelli sacerdotali che hanno il loro vertice nel primato petrino, corrispondono alla natura comunionale della Chiesa, hanno il compito di servirla manifestandola e rendendola storicamente visibile. Ma essi sono i ministeri della comunione ecclesiale, della unità della fede, della unità della divinizzazione. La comunione nella sua totalità, non i ministeri di unità, sono l'unità divino-umana della Chiesa, che è l'anticipazione del Regno e costituisce nella essenza una sola cosa con esso. I ministeri di unità, segni del tempo, perdono figura separata man mano che cresce la pienezza della comunione, e la Chiesa, perfezionandosi nel suo cammino, si fa più simile alla perfetta unità della Città di Dio, del Regno del Padre.

Dimensione escatologica della fede

L'essenza della Chiesa e del Regno sono identiche: ma la Chiesa vive l'unica essenza, quella del Cristo totale, la Divinoumanità, nel tempo-spazio. La sua esistenza è dunque diversa dalla sua essenza, che è identica alla Città di Dio. La tensione ecclesiale è quella della identificazione tra esistenza ed essenza: «passi il mondo e venga il Regno». In questo senso, la Chiesa rivela al mondo che «passa la figura di questo mondo».

Gli eventi della storia hanno un senso solo considerati dal loro Fine che è *la* loro fine, la consumazione della vicenda umana nel Regno di Dio. La grande impresa divina ed umana che è l'innalzamento della creatura dal nulla alla Divinità è rivelata dalla Chiesa universale, anche se tutta la storia la compie. Dal punto di vista del transito della storia alla escatologia, appare allora la natura ecclesiale della storia. La natura umana è sorta dal nulla per raggiungere la pienezza della divinità: per questo ogni uomo che viene a questo mondo è illuminato dal Verbo perché conosca nei segni che provvidenzialmente sono stati disposti innanzi a lui il cammino della salvezza e della divinizzazione. Non v'è infatti via umana che non incroci la Divinità, nella offerta della Divinoumanità.

La Chiesa è il luogo in cui l'essenza teandrica del fine umano, la vocazione teandrica della natura umana è conosciuta e manifestata. Così il ruolo proprio delle comunità e delle esperienze storiche può essere valutato non solo nella loro dimensione di negatività propria della storia ma nel segno di speranza che è dato dalla immagine di uomo e di valore umano che portano con sé. La *Lumen Gentium* ha potuto considerare il ruolo salvifico nell'ordine del segno dell'islamismo, dell'ebraismo, del politeismo, persino dell'ateismo, o delle forme di idolatria del finito rese possibili dalla civiltà secolare. In quanto negano la Chiesa, le culture storiche rivelano la limitatezza della storia, il velo che il tempo pone sull'eterno:

ma in quanto esprimono una immagine universale indicano il destino del tempo molteplice all'eternità una.

Il ruolo proprio della Chiesa nel tempo, in quanto esistenza credente, è dunque segnato dalla speranza. La Chiesa spera che tutti i desideri infiniti dell'umanità, espressi nella multiformità delle culture che l'umanità ha espresso, esprime od esprimerà, nel suo cammino, siano compiuti, nella forma in cui sono stati storicamente detti, saranno compiuti nel Regno. Nel Regno non si compie dunque solo la tradizione della Chiesa, ma quella di tutte le culture. Ed è perché anticipa il Regno che la Chiesa è chiamata a vivere con tutte le culture un rapporto di carità. E nella Chiesa il senso della storia è rivelato: è rivelato cioè che l'esistenza storica dell'umanità non è la sua essenza, e che per ciò essa non è né una decadenza né una cattiva eternità, segnata dalla necessità. *La storia è il cammino della umanità verso la sua essenza, non un processo di decadenza dall'essenza o peggio l'essenza stessa.* Dove esiste la fede, l'essenza dell'umanità è rivelata nella sua vocazione teandrica, nella Divinoumanità del Cristo totale. E così sorge disponibile ad ogni cultura, l'idea di una sensatezza dell'umano, del suo divenire. Esso può cadere nella negatività della cultura, ed essere espressa come una totalità, cioè ponendo la finitezza come essenza, e facendo del divenire un ritorno del sé in se stesso, nel senso di un ritorno dell'identico all'identico: che è il limite del circolo dialettico.

Nella Chiesa dunque è la figura dell'umanità, divisa nella sua Essenza Teandrica, nella sua esistenza storica, che è rivelata: la Divinoumanità del Cristo totale mostra che il divenire la propria essenza è per l'umanità divenire infinitamente più di sé.

La dimensione pubblica e sociale della fede

La professione di fede ha per termine immediato i fatti e le parole in cui è contenuto il suo annuncio.

Si tratta della struttura simbolica della fede. I fatti della fede sono annunciati in una parola che ne enuncia il significato. La fede dunque si muove nell'ordine sensibile e razionale, appartiene, sotto questo aspetto, alla dimensione comune della vita, ed è intrinsecamente parte della esperienza pubblica e comune. Si sperimenta l'annuncio della fede come si sperimenta qualunque altro evento cui è annesso un significato. La fede dunque consiste materialmente in un insieme di enunciati, che si riferiscono sia a dei fatti, sia al loro significato. Il simbolo è parte integrante della vita umana, poiché il simbolo è la struttura portante della comunicazione e del linguaggio. Qui dunque l'analisi della fede deve rimanere saldamente sul terreno della esperienza comune. La fede è annunciata in un sistema di comunicazioni sociali ad essa proprio, con un linguaggio ad essa proprio.

La fede non è un insieme di comunicazioni interiori privilegiate, e nemmeno richiede in sé una struttura emozionale interpersonale o qualche

figura privilegiata e preziosa di comunicazione. Essa è invece un modo di comunicazione del tutto corrente ed ordinario: le strutture di linguaggio e di comunicazione della fede non si sottraggono in nessun modo alla più semplice ed ordinaria delle esperienze.

L'oggetto tuttavia semplice e comune della proposizione di fede è tuttavia la Verità prima, il Dio Trino. E' possibile intendere la realtà della comunicazione di fede solo alla luce del Dio umanato. Così come la carne di Gesù Cristo è di esperienza pubblica e comune, eppure chi vede il Cristo vede il Padre, così l'enunciato di fede è egualmente ordinario eppure la sua verità è la Verità stesso per cui Dio è Dio.

La teologia deve dunque rendere conto di questa doppia natura del linguaggio della fede: di avere una dimensione espressiva simbolico/noetico di tipo assolutamente comune e al tempo stesso di avere la propria verità nella divinità di Dio.

In questo senso, si tratta di applicare alla proposizione di fede il doppio registro con cui è identicata l'unità di Cristo nelle due nature. Possiamo così dire che il linguaggio sarà così variabile, in modo da poter conservare la sua attualità simbolica e concettuale, ma che l'identità di significato (la Verità divina) garantisce sempre una fondamentale unità di senso delle parole significanti. La potenza della Parola di Dio, il Verbo incarnato, che è il significato di tutto il messaggio, fonda l'unità di senso delle parole assunte nelle diverse culture ad esprimere il kerigma.

Non vi sono regole linguistiche sufficienti a garantire l'unità di senso di una esperienza che traversa la storia, si immerge nel tempo/spazio, se non il fatto stesso che il Cristo, Signore della storia, garantisce perennemente l'identità di significato e l'unità di senso dell'annuncio.

Io non sono storicamente sicuro di intendere veramente la stessa dottrina dell'ebreo del I secolo, del greco del terzo, del germano del sesto e così via, perché non sono in grado di afferrare l'effettivo senso delle parole dell'annuncio che egli usa ed il significato che egli presta loro. E' la fede stessa che mi garantisce che le parole in cui essa si enuncia hanno unità di senso e di significato. Posso dunque pensare che esiste una unità della comunicazione sociale della fede, che avviene per mezzi di esperienza pubblica e comune, perché credo alla unità della Chiesa e della fede, credo che il Cristo sia il Signore delle parole che lo enunciano. Non esiste sicurezza puramente storica della identità della Chiesa: non esiste sicurezza integrativa ed aggiuntiva dell'atto di fede. Le note di conoscibilità della Chiesa sono esse stesse credute, appaiono come tali, cioè rendono la Chiesa conoscibile solo nella fede.

Non solo i simboli ed i concetti che contengono l'annuncio, ma quelli stessi che lo presentano agli uomini nella sua singolarità (i mezzi e gli argomenti di credibilità), partecipano del medesimo statuto. E' cioè la fede che rende visibile interiormente, permette di cogliere la significanza di ciò che la manifesta esteriormente. Le tesi del padre Rousselot si sono poi

quasi universalmente imposte alla teologia. Come ha notato il padre Garrigou-Lagrange, la fede investe non solo il Mistero rivelato ma anche il fatto stesso della Rivelazione.

La fede riveste in tutti i suoi aspetti la doppia dimensione: essa è un sistema normale e comune di comunicazione sociale, un linguaggio istituzionalmente tessuto, protetto e garantito. Ma in questa povertà della dimensione comune, è Dio stesso che è annunciato, manifestato e comunicato.

In ragione della sua dimensione pubblica e sociale, la fede consiste in un insieme di enunciati che possono e debbono essere inseriti nel contesto culturale cui si rivolgono, poiché solo in questo modo è possibile l'annuncio. Gli enunciati di fede possono essere trattati come qualunque altro enunciato. Essi soggiaciono quindi alla critica ed all'impugnazione, tanto più facile quanto più il senso di essi è accessibile solo alla fede, implicita od esplicita. Non ha dunque senso estenuare la dimensione concettuale e ricondurre la fede all'incontro personale, perché ciò la sottrarrebbe alla dimensione della esperienza comune, che si muove attraverso il pieno uso dei simboli, delle parole e dei concetti. La potenza del Mistero che abita l'enunciato è che esso farà sì che la fede giudichi il mondo, cioè si relazioni a ciò con cui è messa in contatto come annuncio e come giudizio, nella forma generale della misericordiosa e salvifica offerta di sé del Dio che ci divinizza.

La fede in questo senso protegge l'istituzione che la garantisce e la conserva. I mezzi di protezione umana non hanno efficacia in se stessi. Essi non testimoniano una sapienza umana a difesa della fede, ma solo che la fede si inserisce in un universo pienamente e totalmente umano: che usa segni, strutture ed istituzioni, così come è proprio all'uomo. In questo senso non è la formalizzazione dogmatica e teologica, cioè il linguaggio chiuso e formale che la teologia adotta così come ogni scienza a garantire l'unità del senso e del significato dell'annuncio di fede.

La struttura del linguaggio chiuso istituzionalmente garantito mostra che la comunicazione di fede avviene secondo regole umane: un sistema di comunicazioni sincronico e diacronico come la Chiesa non può non fare il massimo sforzo di formalizzazione del linguaggio, in ragione del suo specifico oggetto linguistico. Il tipo di linguaggio proprio della Chiesa si spiega sul piano della sua stessa struttura sociologica. Ma che esso possa connotare e connoti l'identica verità, proprio questo fa parte della fede in quanto iniziativa divina e realtà teandrica.

L'unità di senso e di significato dell'annuncio di fede è creduta, non meramente saputa in base a un giudizio meramente culturale, storico e sociologico. La fede non ha la sua evidenza dalle scienze umane, e la loro eventuale convergenza nel senso del giudizio di fede non aumenta la certezza della fede. Anche la struttura formale dogmatico-teologica fa parte dell'*infirmitas* della economia salvifica: ma è proprio tale *infirmitas* ad essere assorbita dalla forza del Signore.

E' una diminuzione di fede attribuire ad una dimensione puramente umana, ad un giudizio puramente intraculturale, ad una struttura filosofica, o linguistica, o culturale, o giuridica, ciò che è invece il frutto della Incarnazione del Verbo e della Missione dello Spirito Santo.

Struttura cristica della fede

La fede nella sua stessa struttura è una struttura cristica, nel senso che ha il suo fondamento nella figura del Dio umanato. La verità divina comunicata in un enunciato umano è una conseguenza della realtà della Incarnazione. Il rapporto tra la Verità e la parola che l'enuncia è simile al rapporto tra il Logos e la umanità del Signore. L'oggettività della fede è la sua pertinenza al Cristo, il suo carattere cristico. Per questo la dimensione oggettiva (la parola, la predicazione, la teologia) sono determinanti nella struttura dell'esistenza cristiana: sono il mezzo, il momento di inserimento del credente nel Cristo, il suo strapparsi ai condizionamenti ed alle evidenze mondane per inserirsi nella Sapienza che il mondo non conosce, nella Carità divina.

Ma l'esistenza cristiana diviene essa stessa una struttura cristica, una assimilazione all'essere di Cristo, sì che egli può *idem sentire* con lui. L' esistenza del cristiano è formulata allora nel modello della esistenza del Cristo: il cristiano esperimenta, la coscienza e l'esistenza cristica nella sua propria esistenza e coscienza. Dio non fu infatti un possesso per Gesù Cristo, ma un compito: qualcosa che, nella sua struttura esistenziale, si poneva come un termine da raggiungere. La lettera agli Ebrei ha sottolineato il « divenir perfetto » del Cristo attraverso il suo « imparare dai patimenti l'obbedienza ». Per questo *Ebrei* vede in Gesù la guida e la consumazione perfezionante della fede.

La nostra esperienza esistenziale e coscienziale è dunque formata sulla esperienza di Gesù: esperimentandoci come credenti nel mondo, sperimentiamo la sua stessa dimensione di Verbo incarnato, nel tempo della sua vita prepasquale. Il Vangelo è il nostro codice, appunto perché la esistenza del credente ha per fondamento la esistenza del Cristo nella sua condizione terrestre, anche se il credente ha già la sua essenza, la sua vita, nascosta nel Cristo della Gloria.

La stessa cristologia teologica può usare come modello esplicativo del Verbo incarnato la coscienza esistenziale del credente, nel senso che l'una è lo specchio dell'altra. L'annuncio di fede che riguarda il Verbo incarnato investe anche il credente, sicché il credente può in se stesso trovare l'immagine di Gesù Cristo. Ciò è richiesto dalla stessa coerenza ed intelligibilità dell'enunciato di fede, che insiste sulla verità della umanità di Cristo, e proprio di tale vera umanità annuncia che essa è divenuta il Verbo incarnato. Il credente che accetta l'annuncio di fede sa che esso significa il suo divenire Gesù Cristo, e proprio in questo senso l'annuncio

gli è rivolto, e la grazia dell'annuncio lo rende credente: lo rende « partecipe di Cristo ». Per questo la trasparenza dell'essere di Gesù Cristo nella esistenza del cristiano è parte dello stesso annuncio di fede, sicché il cristiano sa che sperimentare la propria esistenza di membro del Corpo di Cristo significa sperimentare la stessa esistenza del Capo nel suo Corpo. Noi conosciamo Gesù Cristo in noi stessi, in quanto la nostra esistenza è trasformata nella sua.

E' la realtà di questa trasformazione che diviene per noi l'imperativo dell'imitazione: l'imitazione di Cristo. Il Cristo non è infatti per noi oggetto di culto, nel senso in cui questa espressione indica separazione ed esteriorità del sacro rispetto al profano. Il Cristo è il nostro essere, e la nostra esistenza ha la forma della sua. Il Cristo è ciò che siamo e ciò che diveniamo: ed il nostro esistere ed il nostro divenire in Cristo appartengono alla esistenza credente, ad un atto cioè che è un esercizio costante di opzione e di scelte, una trasformazione ininterrotta dell'arbitrio in libertà. E' dunque perché siamo nuova creatura, che diveniamo tali nella fede, che la nostra via etica e pratica hanno per principio l'imitazione di Cristo. L'imitazione di Cristo è la forma della vita credente in quanto etica e pratica.

Come interpretare l'esistenza cristiana nelle grandi sfere della vita religiosa, etica, pratica dell'uomo?

In realtà, tutte queste sfere hanno come figura e fine quello di consolidare la figura di questo mondo, di suggerire cioè un ordine di azioni tali da dare sicurezza all'uomo che la sua azione è inserita nell'ordine divino del mondo. Vi è in sostanza contrarietà tra l'annuncio cristiano: « si è avvicinato a voi il Regno di Dio » e perciò « passa la figura di questo mondo », e la funzione di consolidamento della vita dell'uomo nel mondo che è l'ethos della prassi umana; e in particolare proprio delle categorie religiose e morali che tendono a garantire l'ispirazione della prassi, a darle la sicurezza dell'ordine.

Deve la Chiesa porsi al margine delle grandi strutture etiche e religiose del vivere umano o, in certo modo, farle proprie, nella prospettiva escatologica? Misuriamo, comprendendo la differenza tra il religioso e il morale da un lato e l'escatologico ed il teandrico cristiano dall'altro, quanto la fede debba comprendere in se stessa anche ciò che le è contrario. Non vi è infatti dubbio che la Chiesa abbia scelto di abitare e non di respingere le grandi categorie dell'etico e del religioso, rifiutando la via dell'apocalitticismo e dell'entusiasmo: da Montano a Müntzer.

Tuttavia, la Chiesa può abitare la sfera religiosa e morale solo nella vigilanza escatologica: essa cioè deve fare costantemente attenzione a non divenire, in forma religiosa e morale, una forza di consolidamento dell' uomo nell'orizzonte intramondano, di fare cioè del cristianesimo una semplice ispirazione dell'uomo morale e religioso. In tutte le lingue della terra la Chiesa deve annunciare il Dio incarnato e l'uomo divinizzato, il futuro

divino del mondo, la vocazione intradivina di tutta la realtà umana. Dio deve apparire non solo come colui che ha creato, ma come Colui che ha creato per consumare la vecchia nella nuova creazione.

Lo gnosticismo è una eresia, anzi la forma dell'eresia, perché nega la creazione come opera di Dio, pone la vita sotto il segno della morte, e fa della pura negazione del corpo, del tempo e del mondo la via al Regno: ma all'errore gnostico può corrispondere un errore giudaico (se possiamo chiamarlo così) che consiste nel vedere solo la prima creazione, nel fare dell'uomo il cooperatore di Dio in essa, riducendo il linguaggio cristiano nei limiti del senso etico-religioso.

Il cristiano assume le categorie etiche e religiose, non come consolidamento del mondo, ma come annuncio del suo passaggio. Il supremo atto di culto diviene così l'annuncio della morte del Signore sicché egli venga, una anticipazione nel tempo dell'incontro con il Signore nella gloria. La vita morale diviene la carità verso il fratello nelle ferite della carne e del cuore, sì che appaia già in questo la piena unità della Trinità divina, la carità fraterna esprima l'amore divino di cui Dio ci ha fatto partecipi. Il culto diviene l'anamnesi dell'Ora del Signore, che è contestuale a quella della sua venuta nella gloria: la morale diviene la manifestazione della divina filantropia verso il fratello, annuncio della pienezza divina in cui siamo e verso cui andiamo. Perciò l'etica cristiana ha come precetto proprio l'amore dei nemici, e come figura propria la verginità. Sono i due momenti etici che danno senso cristiano a tutta la vita etica: si cade immediatamente nella sfera del puramente religioso e del puramente morale, se l'amore dei nemici e la verginità cessano di essere il cuore cristiano della morale. Perché essi annunciano appunto che «passa la figura di questo mondo», e che la Trinità abita in noi.

In questo senso, l'imitazione di Cristo, che annuncia l'amore di Dio, il Regno che viene, è la forma perfetta e specifica dell'esistenza cristiana e del vivere credente.

II. TEOLOGIA DELLA SPERANZA

La speranza è un elemento fondamentale della esistenza cristiana. L'essenza della vita credente e sperante è la Divinoumanità, la teandria del Verbo Incarnato: la nostra vita è nascosta con Cristo in Dio. La divinizzazione del credente significa che egli ha già la sua realtà profonda presente nel mistero dell'Unitrinità divina: egli è in Dio generato come figlio nel Figlio, portatore dello Spirito Santo, relazionato intrinsecamente al Padre. Gli atti dell'uomo si iscrivono nella sua essenza profonda e contribuiscono così a creare la figura nuova del figlio di Dio: ciò che egli sarà in pienezza quando il tempo dell'esistenza sarà conchiuso e la persona entrerà in possesso della propria essenza teandrica, della propria Divinoumanità. Sinché vive in condizione pellegrinale, il credente è come separato

dalla sua essenza in Dio: essa è fuori del suo possesso, anche se, al tempo stesso, egli stesso contribuisce a crearlo. L'essenza è presente nella esistenza cristiana, ma non è l'orizzonte proprio della coscienza. L'orizzonte è temporale, e quindi dominato dalla morte. Il credente porta l'eternità della vita divina all'interno di un orizzonte mortale: perciò egli si sente scisso tra ciò che è e sarà, ed invece è ciò che diviene. Il tempo lo conduce verso la morte, contiene già l'annullamento del suo corpo, cioè della sua relazione all'esistenza: ma al tempo stesso la vita divina sorge in lui sino a divenire, oltre il tempo, il suo unico orizzonte.

L'esistenza credente conosce la sua essenza, la vita teandrica, ma sa che questo è fuori della propria esistenza. L'evento della morte, che annulla l'esistenza, è per la fede il momento in cui avviene l'impossessamento della essenza teandrica da parte della persona, la fusione tra persona ed essenza Divinoumana. La persona entra così in pienezza nel suo abitacolo intradivino. Appunto perché l'esistenza conosce e attende la sua essenza come il dentro e oltre l'esistenza la vita credente è una vita nella speranza.

E' in questa scissione tra due livelli di essere, il teandrico e l'esistenziale, tra i due diversi orizzonti che opera la speranza.

Il credente deve passare oltre la sfera del Mistero divino, e può farlo solo nella speranza che Dio lo faccia con lui. Il sapersi chiamato è ciò che fonda la speranza contro la sua stessa negazione reale.

Ciò appare all'inizio stesso della vocazione alla salvezza con Abramo: egli è il padre dei credenti perché è l'uomo della speranza contro ogni speranza. Egli lascia giungere il figlio alle porte della morte, perché sa già, oscuramente, che le porte della morte sono, per colui che Dio ha chiamato, le porte della vita. L'« esistenza per la morte » è per il credente l' esistenza che si risolve nella essenza teandrica, nella vita eterna. A un altro punto della Sacra Scrittura, in Giobbe, la speranza è espressa come fiducia nel Patto, nonostante che Dio sembri non averne mantenuto le clausole.

La teologia deuteronomista fa della fedeltà all'alleanza un nesso indissolubile con il possesso della terra, dei beni, dei figli, e della vita. Ma Dio sembra aver ridotto al minimo la promessa: ha lasciato a Giobbe (e ad Israele) solo l'esistenza. Geremia, profeta dell'esilio, invita gli ebrei a fidare nel Dio dell'alleanza nel momento stesso in cui abbandonano la terra ricevuta nel segno dell'Alleanza. Il Servo del deutero Isaia è ritenuto abbandonato da Dio, e tuttavia Dio è unito a lui. Il nesso rimane anche nell' apparente abbandono. Il profeta non ci parla della interiorità del Servo, ma solo del suo gesto redentore: l'esteriore suppone l'interiore, l'abbandono totale è qui anche la fiducia totale, e perciò la speranza.

« ... L'Antico Testamento ignora la *elpis* come realtà indifferente, ossia come attesa generica, che debba perciò essere qualificata di volta in volta con gli aggettivi di "buona" e "cattiva"... La speranza è il sicuro fondamento della vita del giusto e la felicità dell'uomo si riassume nell'avere

una speranza e un futuro. Questo perché la speranza dell'uomo biblico è riposta unicamente in Dio » (1).

La speranza non si fonda sul possesso di un effetto o di una causa finita, non esiste un oggetto mondano rassicurante. La speranza si muove in un tessuto di cause seconde indifferente e ostile, sino al punto in cui non c'è più umana attesa. E' la differenza tra il mondo divino e il mondo storico e la mediazione del mondo divino rispetto a quello storico su cui si fonda l'esistenza credente che è qui insegnata. Il termine « speranza » non compare nei Vangeli. Gesù è l'immediatezza del Regno, chi ha rapporto con lui ha rapporto con il Regno. Il vocabolario della fede e della sequela contengono quello della speranza. Infatti, proprio perché il rapporto con Gesù è un rapporto con il Regno, il discepolato comporta una presenza nel Regno.

L'attenzione dei sinottici è tutta rivolta al rapporto immediato con Gesù, non si colloca dal punto di vista del discepolo. La scissione di tale immediatezza, l'attenzione al Regno come fatto finalistico rispetto al rapporto con Gesù è condannato, come nel caso della petizione della madre dei figli di Zebedeo, o nelle questioni sulla maggiore o minore grandezza nel Regno dei singoli discepoli.

E' Erode che spera (*elpizei*) di vedere un segno da Gesù (Lc, 23, 8).

Nelle lettere paoline abbiamo la figura della speranza cristiana, come contrapposte alla visione, cioè « libertà e alla gloria dei figli di Dio: vedere ciò che si spera, significa non sperare più: come si può sperare ciò che già si vede? » (Rom. 8, 24).

La speranza è immediatamente connessa con la pazienza e l'attesa « sperare ciò che non vediamo, significa attenderlo con pazienza » (ib., 25).

Abbiamo già la figura della speranza. Essa comporta l'*ypomoné*, la costanza e la pazienza. E proprio in questo modo attesa e pazienza congiungono ai beni invisibili e costituiscono la figura della speranza. La speranza è dunque l'esistenza cristiana che attende l'essenza teandrica che è già presente, sopporta la condizione temporale avendo già innanzi al suo orizzonte la vita eterna.

Così in *Romani* 4, 18, Paolo può connettere la fede di Abramo alla speranza: « nella speranza credette oltre ogni speranza ». La vita cristiana è risorta con Cristo, ma in essa deve compiersi ciò che in essa già è. L'essenza teandrica nell'esistenza temporale, la resurrezione di Cristo vissuta nella *sarx*: la condizione del cristiano divisa tra eternità e tempo, e che unisce perciò in sé eternità e tempo, e tutto ciò è espresso con il linguaggio della fede e della speranza.

Nel linguaggio di *Ebrei*, fede e speranza sono una identica realtà: la fede è « garanzia delle cose sperate » (II, I): la speranza è « un'ancora della nostra anima, sicura e solida, che penetra di là del velo dove è

(1) R. Bultmann - elpis - Grande Lessico del N.T. (trad. it.), III/2, p. 517.

entrato come nostro precursore Gesù, divenuto per l'eternità sommo sacerdote secondo l'ordine di Melchideq » (7, 11).

Nei capitoli 11 e 12 di *Ebrei* la fede è descritta come la speranza, cioè come l'attesa dei beni invisibili. Gesù stesso è visto come il capo e perfezionatore della nostra fede, perché ha ottenuto la gloria attraverso la croce. E' il contrasto tra la pienezza dei beni invisibili e la gioia del Regno, è la potenza della contraddizione e della sofferenza che abita la terra e non risparmia il credente, lo spazio della esistenza che spera perché crede e crede perché spera. La totalità della relazione alla vita risorta, alla essenza teandrica nel cuore dell'esistenza temporale costituisce il mistero ed il paradosso della condizione del credente e sperante. Fede e speranza non si distinguono tra di loro nel linguaggio biblico. L'una può entrare nella definizione dell'altra.

La vita credente è una vita di presenza e di attesa del Signore. E' la presenza del Signore che dà alla vita cristiana la sua forma cristiana, ma è l'attesa del Signore che esprime la forma cristiana come forma di esistenza. La fede si manifesta storicamente nella speranza, il cristiano è nella storia « colui che ama il ritorno del Signore ». La perdita della tensione escatologica sostituisce il nesso fede/carità/opere a quello fede/speranza/carità. I cristiani non appaiono come coloro che attendono il ritorno del Signore, ma come coloro che nella carità conducono una esistenza virtuosa. La dimensione etica prende il posto di quella escatologica. La figura collettiva della Chiesa è affidata all'etica, non più alla escatologia. La speranza perde così la dimensione universale, pubblica e comune, diviene il desiderio della salvezza dell'individuo. Mentre la fede conserva nella struttura dogmatica e la carità nella vita etica una dimensione comune, pubblica e sociale, la speranza rimane una virtù individualistica. E perdendo la dimensione comune, comincia ad essere sentita come potenzialmente egoistica.

Agostino nell'*Enchiridion* (c. 8) distingue la fede dalla speranza perché la prima riguarda il passato, il presente e il futuro, le cose buone come le cattive: la speranza invece considera soltanto le cose buone e future che si riferiscono a colui che spera: *spes non est nisi bonarum rerum, nec nisi futurarum, ad eum pertinentium, qui earum spem gerere perhibetur.* Si è perso nella definizione il riferimento comune e pubblico, anche se Agostino vede l'oggetto della speranza contenuto nelle domande del Padre Nostro, che comprendono anche la resurrezione della carne (c. 116). In questa chiave, la speranza appare paradossalmente sotto la figura dell'utile, in quanto diverso dal vero e dal bene.

Il processo appare già pienamente compiuto nel tempo di s. Tommaso, il quale prova difficoltà a fondare il carattere teologico della speranza. Nella *quaestio disputata de spe* la spes è definita *motus quidam appetitiva virtutis tendens in bonum.*

La qualifica teologale viene alla speranza teologale non dall'oggetto di

essa, ma dall'*auxilium* con cui essa cerca di raggiungere il bene cui tende. La speranza ha ragione di virtù teologale, per il fatto che l'*auxilium* su cui conta per raggiungere il bene sperato è Dio stesso: *spes habet rationem virtutis ex hoc ipso quod homo inhaeret auxilio divinae potestatis ad consequendam vitam aeternam* (art. I, in C).

Tommaso pone il bene sperato analogamente all'articolo di fede creduto. Come nella fede credendo l'articolo di fede il credente inerisce alla Verità divina, così sperando i beni eterni si fonda sull'aiuto della potenza e della misericordia divina. I beni sperati sono l'oggetto materiale della speranza, la potenza e la misericordia divina sono il suo oggetto formale, così come le cose credute sono l'oggetto materiale della fede e la *Veritas prima* l'oggetto formale: *sicut formale objectum fidei est veritas prima, per quam sicut per quoddam medium assentit his quae creduntur, quae sunt materiale objectum fidei: ita etiam formale objectum spei est auxili um divinae potestatis et pietatis, propter quod tendit in bona sperata, quae sunt materiale objectum spei* (ib.).

La stessa posizione è assunta nella Summa: qui si deduce che il bene sperato è la vita eterna proprio dal fatto che esso può essere conseguito solo con l'aiuto divino: *bonum quod proprie et principaliter a Deo sperare debemus est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adjuvantis: nam infinitae virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere* (S. Th. 2, 2, q. 17, a. 2, in c.). E' evidente il processo che è avvenuto. Il rapporto dell'oggetto della speranza alla speranza è mediato. Dio non è il termine dell'appetito se non mediante il fatto che Egli è il «mezzo» necessario per compierlo. La speranza ha come proprio l'amore imperfetto, cioè quell'amore che ama qualcosa non per se stesso, ma per il vantaggio che ne viene a lui: *spes pertinet ad secundum (imperfectum) amorem, quia ille qui sperat aliquid, sibi obtinere intendit* (ib. a. 8, in c.).

La speranza è diventata la purificazione dell'*amor concupiscentiae*: la sua natura eudemonistica non potrebbe esser meglio espressa. Separata dalla escatologia comune e pubblica, ricondotta all'ambito rigorosamente individuale, la speranza è stata sentita come un fatto individualistico. La sua purificazione sta nel fatto che la speranza teologale non possiede i mezzi del suo fine, si spoglia dunque di ogni umana sicurezza e attende eroicamente il suo bene solo dal soccorso divino.

In Scoto la speranza è *affectio commodi*, contrapposta all'*affectio justitiae* che è la carità. Suarez continua Scoto: *tertia sententia asserit objectum spei esse Deum ut summum bonum amabile amore concupiscentiae quasi in commodum amantis et mihi videtur vera* (De spe, sectio 3, n. 4, ed Vivés, t. 12, p. 604).

La speranza ha perso diversamente dalla fede e dalla carità, la dimensione comune e pubblica. Per questo, per la perdita di qualità storico-escatologica, la speranza ha difficoltà a conservare teologicamente il suo statuto teologico.

In realtà, essa non conserva nemmeno il suo statuto esistenziale. Si può dire che essa, rendendo l'escatologia puramente individuale la degrada, le dà un sapore millenaristico, un senso di volontà di potenza. La carità diviene allora il puro amore che non vuol sapere di salvezza: l'indifferenza alla escatologia appare come la pienezza della carità, la liberazione piena dalla concupiscenza. Ricompare, sotto il profilo quietista del « puro amore », il rifiuto gnostico per la creazione. In nessun punto come nella teologia della speranza appare chiaro di quanto la perdita dell'attesa escatologica, della Parusìa del Signore, e della lettura della storia in funzione dell'escatologia, come avente senso rispetto ad essa, abbia impoverito la figura totale del cristianesimo.

La speranza può essere compresa solo se vista come vitalmente connessa alla fede quale fondamento dell'esistenza credente (e perciò sperante). Con la fede, il credente abbandona l'orizzonte per la morte della esistenza temporale, ma non lo lascia. Sa che esso non è onnicomprensivo, che la via della salvezza nel divino è aperta. Egli può avere come già presente il divino, ma al tempo stesso come qualcosa di atteso, perché l'orizzonte della morte è trasceso ma non annientato, non dissolto.

La vita incorruttibile coesiste a fianco della vita mortale, perciò colui che crede è colui che spera: « passi il mondo e venga il Regno » secondo le parole della Didaché. La speranza come la fede vanno viste dunque non più nello schema etico della virtù ma nello schema dell'orizzonte esistenziale del cristiano che coglie oltre l'orizzonte sempre gravante della morte la vita divina e sa che essa è il suo orizzonte, un orizzonte che coglie in ogni istante spezzando nel Cristo, nello Spirito il peso della morte, e rischiarando così per tutti la via della vita. Lungi dall'essere utilitaria ed eudemonistica, la speranza ha in sé il dolore ed il pathos della co-creazione, della apertura dell'uomo ad essere cooperatore del Dio trino. La esistenza credente e sperante apre la via al Signore che viene, lo rende, gioiosamente e dolorosamente, presente nel tempo e nel mondo. Annunciare in ogni momento, il Signore che viene, vuol dire leggere la storia come avente un senso: la storia con la violenza, il dolore, la morte, la malattia, l'ingiustizia, la miseria. La speranza afferma il senso del non-senso, il Dio che viene sotto il peso del dolore.

L'esistenza cristiana sa che il dolore dell'uomo è il dolore di Dio. J. Maritain ha parlato « di una misteriosa perfezione divina, che è eternamente in Dio nella trascendenza infinita dell'Essere divino, l'esemplare innominato, non designabile da alcuno dei nostri concetti, verso cui leviamo i nostri occhi di ciechi e che corrisponde, nella gloria increata, a ciò che il dolore è in noi » (2), non per il segno di imperfezioni che rivela ma per la grandezza incomparabile che esso comporta. La teologia del dolore

(2) J. Maritain, *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, in Revue Thomiste 1969, n. 1, p. 20.

di Dio (da Kitamori a von Balthasar, passando per D. Bonhoffer) è oggi più innanzi nel linguaggio di quando Maritain scriveva. Ma le regole linguistiche da lui stabilite rimangono valide: l'*analogia entis non contraddice l'analogia fidei e nemmeno l'analogia Crucis.* La speranza porta il dolore, perché sa che il dolore non è la negazione della vita divina, ma sta nel cuore di essa.

Ricondotta nell'ordine esistenziale, la speranza acquista facilmente la sua densità teologica.

La più teologicamente ricca meditazione della speranza è stata scritta poeticamente da Charles Péguy ne *Le porche de la deuxième vertu.*

Péguy paragona la speranza alla notte. E ciò è un pensiero profondamente vicino alla tradizione tomista. Nella notte l'uomo cessa di operare, ma non cessa di operare Dio. Confidandosi, affidandosi alla notte, l'uomo si affida a Dio. Péguy chiama la notte « la più bella creatura, creatura della più grande speranza, che dà più materia alla speranza, che è lo strumento, la materia, la residenza della speranza ». Ma al tema della speranza e della notte, si affianca immediatamente il tema della sofferenza di Dio. Il Padre parla della notte del Calvario:

> Tout homme a le droit d'ensevelir son fils.
> Tout homme sur terre, s'il a ce grand malheur
> de ne pas être mort avant son fils. Et moi seul, moi Dieu,
> Les bras liés par cette aventure,
> Moi seul, à cette minute père après tant de pères,
> Moi seul, je ne pouvais ensevelir mon fils.
> C'est alors, ô nuit, que tu vins.
> O ma fille chère entre toutes et je le vois encore et je
> verrai cela dans mon éternité,
> C'est alors ô nuit que tu vins et dans un grand linceul
> tu ensevelis
> Le Centenier et ses hommes romains,
> La Vierge et les saintes femmes, ...
> Et mon peuple d'Israel et les pécheurs et ensemble celui
> qui mourait, qui était mort pour eux (3).

Peguy ha inteso che, se la speranza è una virtù teologale, se essa si fonda su Dio, la perfezione divina che la fonda non è soltanto la *potentia,* l'*omnipotentia,* ma che bisogna dare un senso più profondo alla misericordia (la *pietas* su cui anche Tommaso fonda la speranza) ed intenderla nel senso di *compassione,* in senso proprio: patire insieme. La notte è nella poesia di Péguy la compassione del Padre alla morte del Figlio, e, in lui, di tutta l'umanità. La dimensione-speranza dell'esistenza cristiana è

(3) Charles Péguy, *Oeuvres poétiques complètes,* Pleiade, 1957, p. 668.

il vertice dell'esistenza, perché essa vede la Resurrezione attraverso la Croce.

E' questa la dimensione *teologica* della speranza e, al tempo stesso, quella cristologica. Nel Cristo la compassione divina e la passione umana divengono una sola cosa. In Cristo sorge l'esistenza cristiana, fondata sulla fede/speranza, in cui abita la carità. Ma la dimensione esistenziale della speranza appare in tutta la sua luce solo nella pienezza della prospettiva storico/escatologica.

Ciò che la speranza attende, è la fine della condizione storica dell' uomo e la pienezza escatologica, il compimento della redenzione e della salvezza dell'umanità. La mia *beatitudo* e la *beatitudo* dell'umanità coincidono. Non esiste beatitudine che non sia universale. Solo se la speranza è pubblica e comune, se investe tutta l'umanità, tutta la storia, ed è rivolta verso l'escatologia della pienezza, in cui Dio è tutto in tutti, solo allora essa appare veramente nel suo significato esistenziale. Péguy, che conclude con la grande compassione del Padre, *Le porche de la deuxième vertu,* conclude con la descrizione della fine del tempo il suo poema *Eve.* L'uno e l'altro aspetto sono solidali.

Allora il cristiano appare come storico e secolare, perché il suo prossimo sono la storia e i secoli, di cui annuncia ed opera il compimento. L'annuncio cristiano consuma il tempo: si avvicina il Regno di Dio.

La posizione fondamentale del cristiano verso le realtà storiche e civili, è dunque determinata dalla speranza. Il cristiano guarda la storia dalla Fine, cioè in riferimento alla Parusìa del Signore. Con ciò egli certo giudica come falsi gli assoluti umani, gli ideali umani che si pongano come risolutori della storia, come inclusivi di tutto ciò che è umano, o almeno di ciò che è veramente significativo per l'uomo. Al tempo stesso, il cristiano annuncia che tutti gli eventi umani sono inviati da Dio per il Regno. Il cristiano nega gli Assoluti umani, ma si affratella alla speranza che li muove, e che è in ultima analisi un frammento della speranza teologale. Il cristiano può condannare gli assoluti umani sino a dare la vita per la libertà, ma ama le speranze umane che si cristallizzano nei falsi assoluti.

Anche se la speranza deve essere espressa in un orizzonte esistenziale ed escatologico, essa deve conservare i profondi pensieri che sono stati indirizzati ad essa nel quadro etico delle virtù.

La speranza si fonda sull'aiuto di Dio. Il Giorno del Signore e tutto ciò che lo accompagna nella storia è nelle mani di Dio. La storia universale è una situazione per l'uomo, come lo è la natura: l'uomo non crea l'evento come non crea il mondo. Dio è il signore della storia come è quello della natura. L'uomo è libero innanzi a Dio, determina la propria figura spirituale e sceglie dunque il suo posto nella storia. Ma solo Dio determina le relazioni e guida il loro insieme. E' in questo quadro di una storia come non intrinsecamente disponibile per l'uomo che si comprende il ruolo della Potenza e della Com/passione di Dio. E' affidandosi alla

Potenza ed alla Com/passione divina che l'uomo si affida nella pace alla storia e vive ogni momento ed evento della vita nella luce dell'*Eschaton*, cioè della speranza.

Ciò va detto, in rapporto a qualche venatura secolarista della teologia della speranza. Negli anni 60 si parlava di un uomo maggiorenne che assumeva il proprio destino. Il linguaggio kenotico di von Balthasar, che ricorda quello della mistica giudaica, pone la speranza come un atto della responsabilità dell'uomo: la speranza sembrerebbe fondarsi sulla negazione della provvidenza divina: « il cristiano deve assumere il mandato mondano dell'uomo senza soggiacere alla tentazione prometeica ... egli accoglie inoltre dalla situazione odierna l'idea che l'uomo, posto libero nella storia, non può più contare su alcuna provvidenza (stoica) universale nel piano della natura la quale guiderebbe il destino dei popoli in modo che, ad esempio, non esplodessero le bombe atomiche. A ciò l'uomo deve provvedere ormai per se stesso: la provvidenza si è quasi ritirata su un gradino più elevato o profondo: essa è provvidenza in Gesù Cristo che pone il suo evento di croce e di resurrezione come l'evento definitivo per la storia del mondo ».

Ma così è introdotta una frattura tra provvidenza, storia ed escatologia. Dio sembra essersi ritirato dal mondo che cresce verso una pienezza umana senza che Dio intervenga. L'escatologia appare così come o il risultato della storia o la negazione di essa. L'uomo produce nella storia l'Ultimo Giorno o l'Ultimo Giorno nega e distrugge la storia. La speranza invece unisce Provvidenza *Eschaton:* la provvidenza divina conduce la storia verso l'ultimo giorno, il « giorno del Signore ». L'ordine del mondo ha per fine la Fine del mondo e la sua trasformazione nella Gloria.

La storia è opera di Dio come l'*Eschaton*: l'uomo sceglie di collaborare liberamente al disegno di Dio o di rimanervi estraneo, il che, significa collaborarvi non liberamente. Dio non ha dato l'umanità e la storia in arbitrio agli uomini: ha lasciato che l'arbitrio operasse arbitrariamente, ma la Sua Com/passione creatrice vince sempre nel bene il male, reintegra la Verità oltre la menzogna.

La sofferenza e la speranza umana, unite nel Cristo alla Com/passione di Dio sono il bene che vince il male, la libertà che vince la servitù, la luce che vince le tenebre. La speranza vede non nella azione ma nella passione dell'uomo il suo atto più divino, quello in cui Dio e l'uomo si uniscono in Cristo.

GIANNI BAGET - BOZZO

L'ECLISSE DELLA PERSONA

Premesse e obiettivi metodologici

Il presente articolo si propone di sviluppare (e quindi di «verificare») alcune indicazioni metodologiche già formulate in una precedente nota riguardante le relazioni tra la teologia e la cultura post-cristiana (1). Oggi, avevamo detto in quella sede, il cristiano, che è tenuto a render conto della speranza che è in lui (1 Pt 3, 15), si trova dinanzi ad espressioni speculative e culturali difficilmente inquadrabili nel tradizionale schema che da sempre aveva governato il problema delle mediazioni filosofiche della teologia: di fronte al marxismo, all'esistenzialismo, alla nuova linguistica, alla psicanalisi, allo strutturalismo, non è più possibile ragionevolmente pensare né ad un estenuante, persistente *rifiuto*, come se si trattasse di aberrazioni prive di qualsiasi ruolo positivo rispetto all'orizzonte della fede, né ad un *recupero* in termini di *compatibilità*, come se si trattasse di semi di verità, di verità parziali o « impazzite », da porre in contatto fecondo con la rivelazione cristiana, allo stesso modo in cui la grande teologia cristiana aveva recuperato e integrato il pensiero classico pre-cristiano.

La realtà post-cristiana si è sviluppata nel *presupposto storico* del cristianesimo. L'annunzio di salvezza è stato udito, ma resta una voce nota del passato, con la quale si son già fatti i conti. E allora, come si può porre in questo nuovo contesto un rapporto autentico e vivo con la prospettiva cristiana, evitando gli scogli dell'*isolamento culturale*, da un lato, e della *sudditanza ermeneutica*, dall'altro? La risposta che avevamo cercato di abbozzare si valeva di un'*interpretazione semantica delle mediazioni*. Detta in breve, l'ipotesi era questa: le concezioni cosmologiche e antropologiche che disegnano in una molteplicità di voci spesso incomponibili l'universo di discorso attuale debbono essere utilizzate cristianamente non come anticipazioni o sintesi parziali di verità, ma come strumenti storicamente necessari per la costruzione della *dimensione semantica* del reale. Per il cristiano, infatti, le cose che lo circondano, la sua stessa corporeità, non sono soltanto fatti bruti che esistono e basta; per il cristiano, ogni elemento della natura e della storia merita di esser interrogato con la domanda: Che significa? Per questo egli si chiede: Che senso ha la mia vita? Perché il dolore e la morte? La risposta, certo, viene dalla fede. Ma la *possibilità della domanda* investe la riflessione razionale, l'attenzione per i dati esperienziali; riguarda dunque nel suo complesso il problema della mediazione culturale.

Ora, le diverse sintesi filosofiche che aprono sulla realtà visuali alternative e globali, che sovrappongono ai fatti una ricchezza interpretativa

(1) E. Benvenuto. *La teologia nella cultura post-cristiana*, Renovatio 3, 1977.

nuova e feconda, liberano il materiale empirico dalla sua immediata esplicazione fenomenologica, e gli conferiscono la capacità di ospitare un senso, di aprirsi a un significato. Perché? La ragione profonda di tale esito semantico esige, per esser chiarita, un'attenta riflessione sul carattere «arbitrario» del segno — pur senza sottovalutarne le radici strutturali-antropologiche (cfr. Durand (2)). Ma sarebbe fuor di luogo ripetere qui le considerazioni che il lettore potrà trovare esplicite nella nota citata. Basti dire soltanto che la *non falsificabilità* propria delle larghe vedute della filosofia e in particolare delle metafisiche, diventa in questo contesto tutt'altro che un limite o uno scacco conoscitivo: è infatti proprio il persistere di una radicale indecidibilità tra *bliks* alternativi, è proprio l'antinomicità delle contrapposte soluzioni metafisiche, a costituire quel margine di « arbitrarietà » su cui si innesta la dimensione del *segno.*

Ciò vuol dire, tra l'altro, che la mediazione filosofica gioca il suo ruolo in teologia nel preciso momento in cui è *tolto* il suo ruolo esplicativo, in ragione del riconoscimento della sua *non falsificabilità.* In termini più distesi: se è possibile e anzi doveroso, da parte del teologo, tener conto dell'utopia marxiana, della « cosa » freudiana — per citare due costrutti teoretici con ogni probabilità non rispondenti al canone scientifico della falsificazione (Popper) — ciò non implica in alcun modo accogliere nell' ambito teologico qualcosa del loro intento descrittivo-esplicativo nei confronti della realtà sociale o dell'antropologia. Si richiede invece un ulteriore sforzo di interpretazione, atto ad esprimere, col tramite della chiave marxista e della chiave psicanalitica, aspetti semantici della dialettica sociale e della corporeità, che l'analisi strettamente empirica lascerebbe senza dubbio in ombra. Del resto, nulla di inedito v'è in questo intendimento: le pagine migliori del Girardi e le pagine migliori del Pohier stabilivano in verità una convergenza tra cristianesimo e marxismo e tra cristianesimo e psicologia del profondo, proprio nel senso ora delineato. E cioè non in funzione di un'astratta compatibilità, o peggio di un'esigenziale unità sulla spiegazione dei fatti sociali o dei comportamenti individuali, ma in vista di un arricchimento interiore dell'immagine fenomenologica di tali realtà, che è sottintesa nell'annunzio cristiano di salvezza. Purtroppo, le pagine peggiori rintracciabili negli stessi autori, le pagine, vogliamo dire, orientate al contrario, sono state quelle più facilmente ascoltate e diffuse.

Il decentramento della persona umana nell'idealismo

Per spingere innanzi la verifica delle ipotesi metodologiche sopra brevemente richiamate ci sembra opportuno centrare l'attenzione su un tema in sé circoscritto — anche se, come vedremo, ricco di un'intensa capacità aggregante nell'arco del pensiero filosofico e scientifico contemporaneo. Il

---

(2) G. Durand: *Le strutture antropologiche dell'immaginario,* trad. it., Bari 1972.

tema, posto in forma interrogativa, è il seguente: *che senso ha, oggi, parlare di «antropocentrismo»?* E' vero che l'orientamento costante e comune delle diverse espressioni culturali che caratterizzano il nostro tempo consiste in una affermazione umanistica così radicale e coerente, da escludere ogni diaframma cosmologico e ogni rimando teologico, per una fedeltà morale esclusiva « a favore dell'uomo storico »?

Sappiamo bene che il solo formulare queste domande può sembrare stravagante. Dopo tante e ripetute affermazioni, cui soprattutto i teologi sono affezionati, sul « carattere globalmente antropocentrico » della filosofia e della cultura moderna, mettere in fondo quei punti interrogativi è qualcosa che sta a mezzo tra lo sciocco e l'empio. Come si può sperare di capire alcunché del tumultuoso ma concorde incrociarsi delle nuove teologie — che fanno capo tutte, più o meno, alla « svolta antropologica » — se non si parte dall'assioma indiscutibile di un umanesimo al riparo da ogni rischio, che accomuna nel dialogo credenti e non credenti, cristiani e marxisti, teologi e studiosi di « scienze umane »? Non è forse vero, semmai, che l'umanesimo ateo inteso « come domanda senza residui rivolta interamente all'uomo e sull'uomo » è la vera sfida che il mondo d'oggi pone alla concezione cristiana, dove l'interesse per i valori specifici e autonomi dell'umanesimo è offuscato, e talvolta attenuato pericolosamente, dal riferimento alla trascendenza di Dio?

Ebbene, la tesi che intendiamo sostenere è su questo punto assai netta ed esplicita: *l'antropocentrismo della filosofia e della cultura attuale è un' apparenza ingannevole.* Se si accetta di scavar dietro le dichiarazioni esteriori, per afferrarne il senso profondo, si giunge anzi alla conclusione paradossale che il nostro tempo ha seguito con sconcertante tenacia e rigore una sola grande traiettoria: *per il decentramento della persona umana.* Ossia, ovunque si guardi per le vie del pensiero contemporaneo, si è sorpresi nel dover riconoscere che dentro la cornice del più esasperato antropocentrismo si muovono motivi e ragioni che in realtà mandano all'aria il primato del soggetto. Questo è dunque il tema intorno al quale cercheremo di svolgere il nostro discorso, secondo i criteri di cui si è parlato nel paragrafo precedente. Naturalmente, nell'economia di un articolo non è possibile scendere ad una soddisfacente dimostrazione: le pagine seguenti avranno piuttosto l'aspetto di una traccia di ragionamento, quasi si trattasse di uno schema orientativo e ipotetico per un successivo lavoro critico ed esplicativo.

La prima cosa che viene in mente per contraddire la tesi paradossale che abbiamo sopra proposto è, con ogni probabilità, il riferimento al primo tra gli ingredienti della tavolozza culturale che ci troviamo oggi dinanzi; primo sotto il profilo storico, ma primo anzitutto per il suo significato speculativo. Si tratta dell'evoluzione del pensiero filosofico e teologico che, a partire dal Rinascimento e dalla Riforma, segue l'arco dei *grandi sistemi,* delle sintesi globali e globalizzanti, giunto a pienezza nel periodo del ro-

manticismo e dell'idealismo (Schleiermacher, Hegel), e successivamente si sgretola, si rifrange in nuove prospettive, con la *sinistra hegeliana* (Strauss, Feuerbach, Marx), con le prime avvisaglie dell'*esistenzialismo* (Kierkegaard), sino a « concludersi » nell'ateismo tragico e orgiastico di Nietzsche.

E' in verità un itinerario importante, non solo per la traccia storica che ha lasciato nella cultura contemporanea, ma soprattutto per la sua coerenza, simile a quella che governa le diverse fasi concatenate di un *unico discorso.* E' l'itinerario che, muovendosi costantemente al cospetto dei grandi temi, dei problemi ultimi della cosmologia, dell'antropologia, della teologia, ha descritto la formazione, l'esasperazione, la crisi, e infine la dissoluzione, della *metafisica,* intesa come autonoma e suprema realizzazione del pensiero razionale, capace di raccogliere sotto un unico punto di vista tutto il reale. Con Nietzsche la dissoluzione è ormai consumata, anche se solo con Heidegger essa diverrà esplicita e rigorosamente consapevole. E' infine l'itinerario (e qui sta il punto) che esprime, nel modo più radicale, l'*affermazione antropocentrica.* A partire dal « cogito » cartesiano che fa del soggetto la prima incontrovertibile certezza, per passare al « soggetto legislatore » kantiano nel quale si sciolgono le difficoltà contrapposte dell'empirismo e del razionalismo, per giungere all'Io trascendentale, all'Assoluto, allo Spirito dei grandi sistemi idealistici, il cammino appare chiarissimo. L'antica concezione metafisica centrata sulla cosmologia, cede il posto alla nuova concezione centrata sul soggetto che conosce, legifera, crea. A una lettura di questo tipo si è riferita — pur in termini talvolta dialettici — la recente riforma antropologica della teologia cristiana, nella sottintesa presunzione che tale orientamento antropocentrico fosse il connotato essenziale, irreversibilmente dominante, di tutto il pensiero contemporaneo, e dunque in termini d'antropocentrismo dovesse essere ormai affrontato il tema delle mediazioni filosofiche della teologia.

Va detto subito, a scanso di equivoci, che l'impostazione critica, soggettivistica, storicistica, certamente presente nella linea di pensiero qui descritta, merita realmente una rinnovata attenzione dal punto di vista teologico, superando l'astio e la polemica di un tempo, quando era diffusa l'opinione che il *realismo* gnoseologico, consentendo la metafisica dell'essere, fosse un elemento necessario e intrinseco all'intelligenza della fede. Questa opinione è divenuta oggi largamente minoritaria. E, in verità, come sarebbe possibile non avvertire, guardando anche a vol d'uccello le diverse correnti del *realismo* contemporaneo, che l'alleanza con esse è certo più perigliosa, inagibile addirittura, di quel che non sia una possibile, parziale, convergenza con talune forme del soggettivismo spiritualistico? La difesa della mera oggettualità, di là dal rapporto conoscitivo, condotta dalla filosofia dell'immanenza di Schuppe, o dalla metafisica induttiva di Lotze e di Külpe, o dal realismo inglese di Moore, di Broad, o dall'evoluzionismo «emergente» di Alexander, o dal meccanismo organico di Whitehead, o dallo spiritualismo cosmologico del «grande animale» di

Montague, o dal realismo critico di intonazione materialistica di Santayana, o dalla «metafisica descrittiva», o dalla teoria del rispecchiamento del marxismo-leninismo sovietico, non ha prodotto nulla di buono. La visione del mondo che sembra soggiacere al realismo attuale è la più scomoda per il cristiano, la meno componibile con le sue vere istanze speculative.

Certo, se al realismo gnoseologico si connette il complesso sistema metafisico classico — dove peraltro se cade una pietra cade tutto —, l' apertura alla dimensione spirituale dell'uomo e alla trascendenza diventa possibile. Ma questa via resta confinata, di fatto, all'area confessionale. senza un vero riferimento alle linee portanti della cultura moderna. Anzi, si può dire che un aggancio in questo senso è più facile ad esser stabilito su un versante critico ed epistemologico. Se il soggetto è qualcosa di più di uno specchio, se l'immensità degli spazi e l'interminabile scorrere del tempo hanno un riferimento soggettivo, se all'opaca estraneità della materia indifferente vien sostituita l'idealità delle essenze che danno un volto ad ogni aspetto della realtà, ecco che l'affermazione antropocentrica è subito disponibile. E di qui, nello spirito dell'itinerario agostiniano, deriva l'intelligibilità dell'annunzio che per il cristiano veramente conta: ossia l' annunzio dell'interiorità che rivela l'uomo custode del senso delle cose e testimone di un essere non riducibile alla determinatezza empirica.

E' bene sottolineare che l'orientamento soggettivistico non può offrire altro che una *iniziale convergenza problematica*. Tutto il resto si pone sotto il segno della divergenza. Per dirla in termini più chiari: noi non crediamo possibile neppure il trasferimento, in ambito cristiano, dell'*indagine trascendentale* che a quell'orientamento si riferisce e che ha trovato consensi e risonanze nelle proposte attualmente di moda. Perché? Le ragioni sono due, una minore e l'altra maggiore. Curiosamente, la ragione *minore* è quella più nota e ribadita: riguarda l'incompatibilità con la visione cristiana dell'*implicito immanentismo* sul quale correttamente si sono addensate le tradizionali critiche all'idealismo da parte della filosofia cristiana. Non occorre sostare su questo aspetto; una sensibilità acutissima, al limite dell'intransigenza, dimostrata dai pensatori neo-scolastici, ci ha da tempo resi avvertiti contro le più lusinghiere e talvolta appassionate manifestazioni di simpatia per il cristianesimo che non è raro trovare tra le pagine degli ultimi maestri dell'idealismo.

Tuttavia, dicevamo, questa è la ragione *minore*: anche perché quel che è accaduto recentemente nella teologia ha reso assai incerta l'*intesa* sul senso stesso della difficoltà, ossia sul concetto rigoroso di *trascendenza*. Ora, non è giusto usare due pesi e due misure. E' vero, di là da ogni dubbio, che il Croce non aveva capito nulla della trascendenza di Dio, confessata dal cristianesimo, quando affermava: « e il Dio cristiano è ancora il nostro, e le nostre filosofie lo chiamano lo Spirito, che sempre ci supera e sempre è noi stessi; e, se noi non lo adoriamo più come mistero, è perché sappiamo che sempre esso sarà mistero all'occhio della logica astratta

e intellettualistica..., ma che limpida verità esso è all'occhio della logica concreta, che potrà ben dirsi « divina », intendendola nel senso cristiano come quella alla quale l'uomo di continuo si eleva, e che, di continuo congiungendolo a Dio, lo fa veramente uomo » (3). Ma allora, come potremo poi accogliere quale concetto ortodosso di *trascendenza* la formula antropologica del Rahner che «definisce» Dio come orizzonte, garanzia e radicalità dell'auto-attuazione esistentiva dell'uomo non già nella sfera *astratta e intellettualistica* dove tale orizzonte resta « mistero non abbracciabile », bensì nella *logica concreta* dell'« amore per il prossimo » e dell'« apertura al futuro » la cui « trascendentalità » esprime nel medesimo tempo la realizzazione dell'uomo e l'*esperienza* (atematica o esplicita) di Dio? (4).

Più importante, per noi, è l'altra ragione di incompatibilità. Essa consiste, in ultima analisi, nella *riduzione* operata dall'idealismo *della persona umana alla soggettività.* La filosofia post-hegeliana ha mostrato quale era il vero sbocco della *riduzione dell'uomo a soggetto,* in cui si poneva la distinzione idealistica tra l'*Io trascendentale* e l'*io empirico*: era cioè *il decentramento della persona,* la *« morte dell'uomo ».*

Quel che io sono, nella peculiarità inconfondibile e irrepetibile della mia persona si situa al livello dell'io empirico, ossia in posizione subordinata, di mera rappresentazione, rispetto a quell'*altra realtà*, l'Io trascendentale, della quale però è rigorosamente escluso fissare qualsiasi identità. Il suo stesso nome (Io trascendentale, Spirito) è usurpato, poiché sembra supporre una ultimativa identificazione, addirittura un'unità con *gli atti propri della mia persona* (l'autocoscienza riflessiva) che invece l'indagine razionale e l'esperienza non possono in alcun modo fondare. Come è stato più volte osservato, già la formula « *cogito ergo sum* » non ha una chiara collocazione logica; afferma più di quel che essa pretende dire: « quando guardo il mio tavolo, e vedo un dato colore scuro, sono immediatamente e indubitabilmente certo non che *io vedo* un colore scuro, ma che un colore scuro *è veduto.* Questo implica naturalmente la presenza di qualcosa o di qualcuno che veda quel colore; ma non implica necessariamente l' esistenza di quell'entità permanente che chiamiamo *io* » (5).

Ma vediamo la cosa in modo ancor più diretto; ogni possibile relazione tra l'ordine trascendentale e quello empirico può manifestarsi *soltanto* come negazione, come lacuna, come finitudine, riferite all'io empirico, il cui progressivo cancellamento è inesorabile a favore dell'*altro,* la *vera realtà,* della quale *io* sono pallida ombra. E' dunque naturale che lo sviluppo storico immediato dell'idealismo, ad esempio nel suo « rovesciamento » feuerbachiano e marxista, abbia definitivamente eliminato ogni aspetto « personale » alla realtà fondante (che, ad esempio, nel marxismo

(3) B. Croce: *Perché non possiamo non dirci cristiani,* Bari 1943, p. 24.

(4) K. Rahner: *Corso fondamentale sulla fede,* trad. it., E.P. 1977, p. 576 e ss.

(5) B. Russell: *I problemi della filosofia,* trad. it., Milano 1959, p. 21.

è costituita dai « bisogni materiali »), *decentrando, rispetto ad essa, la coscienza dei singoli soggetti* (si ricordi, in Marx-Engels, la tesi secondo la quale la coscienza, e quindi « tutto ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano », sarebbero completamente subordinati al processo materiale della loro vita, empiricamente costatabile e legato a presupposti materiali (6)). Ed è giusto, infine, che al termine della vicenda, quando tutto ormai è virtualmente consumato e, sulle ceneri di un passato radicalmente rinnegato, Nietzsche si fa profeta di un nuovo umanesimo, le sue parole esprimano ancora una volta il rifiuto dell'uomo storico. Non è un caso che la concezione nietzscheana concluda al *mito*, e cioè all'unità immaginaria di cosmologia e antropologia: il suo protagonista, l'*Uebermensch*, è senza volto, è « il più lontano », nella sua « azzurra solitudine »; la fibra stessa del suo essere non ha nulla di umano, oltre la negazione e il rovesciamento dei valori consueti. Egli ormai appartiene a una figura cosmica, per « il nuziale anello degli anelli, l'anello del ritorno ».

Per una confutazione e un recupero delle premesse

Non ha interesse ora verificare in dettaglio la tesi fondamentale che abbiamo enunciato, seguendo l'effettiva maturazione dell'idealismo nel nostro secolo. Diciamo soltanto che ci sembra di poter trarre conferme puntuali, addirittura ripetitive, dal pensiero dei principali autori: il *Pensiero*, che E. Le Roy pone quale primo e sovrano principio, non deve conservare alcuna referenza con la *mia* persona, con il *mio* pensiero (*Le problème de Dieu*, 1929); l'*Unità della coscienza* che, secondo L. Brunschvicg rappresenta Dio (« un Dio che non si astrae da niente e per cui niente è astratto »), scioglie in sé ogni distinzione individuale e converge al muto vertice dell'*Uno* (*Progrès de la Conscience dans la Philosophie Occidentale*, 1927); il monadismo spiritualistico di un Martinetti e di un Varisco rende nuovamente la persona umana una visione imperfetta, discontinua, incompleta dell'unica *Sostanza infinita*, del *Tutto*, dell'*Uno*. E così via, sino alla formulazione più coerente dell'attualismo gentiliano, nel quale l'opposizione tra il concetto di uomo, nella sua concreta singolarità, e l'attività di pensiero del Soggetto universale è nettissima: « Il concetto di uomo singolo, particolare, ripugna per se stesso a quello di soggetto: ripugna — si noti bene — e se cotesto uomo singolo particolare è un altro da me, e se sono io stesso, rispetto a me stesso, in quanto limitato nella mia singolarità e particolarità. Ripugna, perché il soggetto nella sua attualità è la negazione della particolarità, onde ogni singolo si distingue dagli altri. La distinzione è analisi, che fissa gli elementi distinti. Ma l'analisi presuppone l'unità dell'atto, che è la soppressione della distinzione. Io posso bensì distinguere

(6) K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, trad. it., Roma 1975, p. 13 e ss.

me dagli altri uomini, e ciascuno di questi dagli altri e da me; ma questa distinzione è resa possibile dall'unità del mio soggetto che pensa a un tratto me e gli altri come distinti. Sicché tutti gli altri e io stesso come uno dei tanti *siamo distinguibili* bensì *come oggetti del pensare*, ma non come soggetto. Ripugna, perché il soggetto è soggetto universale: uno per tutti » (7).

Desideriamo ora invece soffermarci — se pur brevemente — sulla ragione *speculativa* di questo inesorabile *decentramento della persona umana* operato dall'Idealismo. Lo spunto per una discussione critica ci è appunto offerto dal brano sopra citato del Gentile; ad esso possiamo aggiungere, quale ulteriore esplicitazione argomentativa, il seguente: « Un dato Io empirico, onde noi in un istante della nostra vita possiamo definirci come soggetto di un complesso d'attributi individuali e narrare la nostra biografia, è reale in quanto integrato — come non può non essere — nell'atto con cui affermiamo questo Io empirico. Nessuno può raccontare se stesso senza essere, oltre questo se stesso, quell'altro *sé* più profondo, che si mette innanzi se stesso, e ne rifà la storia. E in questo *sé* più profondo si realizza l'autocoscienza, il vero Io, e quindi lo stesso presunto Io empirico » (8).

Il ragionamento sembra perfetto, d'un rigore e d'una penetrazione ammirevoli. E in realtà non intendiamo respingerlo del tutto: può esser una pista preziosa per il cristiano, ond'egli riconosca nell'atto auto-riflessivo lo *strumento semantico* eccellente per *significare* la propria identità. Del resto, l'indagine interiore di S. Agostino non è, in partenza, molto discosta, benché alla fine il risultato diverga del tutto. Come mai? Per avvertire il sottilissimo inganno che è nascosto nel procedere gentiliano occorre fissare l'attenzione su quel suo passaggio da una *affermazione oggettiva* (ad es. « Io posso distinguere me dagli altri uomini ecc. ») ad una riflessione sul *discorso attuale* che la esprime (« Io penso attualmente (a un tratto) me e gli altri come distinti »). Si tratta di due *livelli successivi di discorso:* un primo livello nel quale una relazione « distintiva » caratterizza i termini di cui si parla (« me e gli altri uomini ») traendo conferma dall'immediata esperienza introspettiva, esperienza che basta da sola a *connotare* me e gli altri uomini secondo un mutuo e implicito rapporto di distinzione; e un secondo livello nel quale si riconosce che questo stesso rapporto di distinzione è attualmente oggetto di pensiero ed è quindi a sua volta *connotato* entro il presente esplicarsi della mia attività soggettiva.

Ora, non v'è alcuna ragione per non ammettere la bontà delle osservazioni espresse, separatamente, ai due livelli. Quel che lascia perplessi è il rapido concludersi del ragionamento (« Sicché tutti gli altri e io stesso... *siamo distinguibili* bensì *come oggetti del pensare*, ma non come sogget-

(7) G. Gentile, *Sommario di pedagogia*, Bari 1923, pp. 18-19.

(8) Ivi, p. 16.

to »). Come è possibile ottenere un simile risultato da quelle osservazioni che, ripetiamo, non destano difficoltà? Ebbene, ci sembra che l'unico modo per ottenerlo stia nell'ipotesi di poter *commutare* l'ordine di esplicazione dei due livelli di discorso e cioè di poterli confondere ad arbitrio. Infatti, Gentile passa immediatamente da un'espressione del tipo:

> *« l'io, in quanto è connotato dal rapporto di distinzione, è attualmente pensato »*

all'altra espressione, in cui l'ordine è invertito:

> *« l'io, in quanto è attualmente pensato, è connotato dal rapporto di distinzione ».*

Ma tale passaggio è generalmente illegittimo. Per rendersene conto basterà dare un banale controesempio. Si consideri l'insieme Q dei numeri caratterizzati dalla condizione di essere divisibili per quattro; si può naturalmente dimostrare che esso è costituito soltanto da numeri pari. E' dunque lecito affermare:

> *« i numeri Q, in quanto divisibili per quattro, sono necessariamente pari ».*

Operiamo dunque la *commutazione* di cui s'è detto, tra i due «livelli discorsivi»; si ottiene così la proposizione *chiaramente falsa*:

> *« i numeri Q, in quanto pari, sono necessariamente divisibili per quattro ».*

Sarebbe sterile però fermarsi al riconoscimento del vizio formale: sarebbe sterile e anche inadeguato poiché nella riflessione gentiliana è sottinteso qualcosa di più profondo, non riconducibile alla forma esteriore dell'analisi logica. V'è anzitutto l'intento speculativo di risalire dietro la facciata dell'enunciato, alle sue condizioni e ai suoi presupposti, ossia all' atto di pensiero che rende possibile la sua intelligibilità o la sua conoscenza, o la sua affermazione. Questa *regressio* è veramente importante: ad essa si collega, anzi in essa si concentra, l'itinerario di S. Agostino dalla parola esteriore pronunciata dalla lingua, ospite di un contesto interpretativo mutevole e relativo, al verbo interiore dove appunto si fa luce l'identità della persona. Sotto questo profilo, l'osservazione di Gentile secondo la quale nessuno può raccontare se stesso senza essere, oltre questo se stesso, quell'altro *sé* più profondo, che si mette innanzi se stesso e ne rifà la storia, è un'osservazione giustissima, innegabile.

Il problema sta, però, nell'*iterabilità* della *regressio*. Nell'impostazione

idealistica assunta da Gentile, si ammette implicitamente che il nuovo livello di discorso, cui la *regressio* perviene, è *indistinguibile dal precedente*, e quindi non si dà un successivo spostarsi dell'attenzione verso zone più profonde dell'interiorità, ma semplicemente un *« circolo vizioso »* per il quale, ad ogni «passo indietro», si ritrova la medesima situazione di partenza. Ossia l'*iterazione* della regressio, per Gentile, non può aver termine: non appena il soggetto è pensato, cessa d'essere *soggetto* e diventa *oggetto* di pensiero. In realtà le cose non stanno così. La confusione dei livelli discorsivi è inaccettabile, come si è detto; del resto, la lunga discussione che si è svolta nell'ambito della logica matematica sulle *« antinomie »* ha sufficientemente chiarito questo punto: il carattere antinomico di proposizioni come « Io sto mentendo » o come « Quel che è scritto qui è falso » deriva infatti da un analogo *« circolo vizioso »* (9).

Se al contrario si tien conto della seguente osservazione fondamentale: che la *regressio* rende espliciti, senza confondere, livelli progressivi di discorso e si pone così come un itinerario di pensiero « dotato di memoria » in cui si manifesta, per sedimentazioni che si sommano e non si elidono, il processo verso l'*autocoscienza*; allora *la sua iterabilità all'infinito vien meno.* Per capire il senso della tesi — senza tuttavia entrare in merito a questioni tecniche che ci porterebbero lontano (10) — è opportuno riferirsi a un concetto più generale di *regressio*, come ricerca critica del fondamento, o dei presupposti profondi del discorso oggettivo, o degli elementi « iniziali » sul piano conoscitivo e ontologico. E' allora chiaro che in tale ricerca si vengono a coinvolgere — ad un certo momento — le condizioni che rendono possibile lo *stesso ricercare*; ossia, si dà inevitabilmente uno stadio in cui la critica riguarda il medesimo *discorso attuale*: il *giudizio*, diventando autoriflessivo, si risolve in *ascolto.*

L'alternativa, rispetto agli esiti dell'idealismo, comincia ormai a delinearsi: la tesi che noi proponiamo consiste semplicemente nell'asserire un *limite della regressio* nel senso che l'introspezione — quel narrar la propria vita, le proprie esperienze — muta repentinamente il suo stato epistemologico quando riguardi direttamente le condizioni medesime che rendono *attuale* l'introspezione. Ivi il giudizio, da attivo, diventa passivo; anziché dominare l'oggetto, ne è dominato; anziché scegliere, è scelto. Innanzi al soggetto s'eleva una legge meta-teorica che precede ogni possibile percorso razionale, norma d'ogni giudizio e quindi da nessuno giudicabile. E' questa, come sappiamo, la *via finita* alla verità segnata da S. Agostino (*De vera Religione* C. XXXI), dove l'itinerario interiore si riconnette mirabilmente all'ascesi verso Dio, «intimior intimo meo», «superior summo meo».

Ciò che vogliamo sottolineare è che, se tale tesi viene accolta, il *decentramento* idealistico della *persona umana* crolla senza residui. Due sono

(9) E. Benvenuto, *Materialismo e pensiero scientifico*, Milano 1974, p. 169.

(10) Cfr. Ivi, p. 291 e ss.

le ragioni: la prima sta nel fatto che vien meno l'inconnotabilità del preteso « Soggetto universale ». Infatti il *limite della regressio*, traducendosi in un'invincibile passività del giudizio riflessivo mi identifica con quell'io storico, con quell'io ricco d'una singolarità irrepetibile, che nell'interiorità soltanto si manifesta. La seconda ragione riguarda invece una critica più profonda all'intero procedimento argomentativo dell'idealismo gentiliano. Non è rigorosamente corretto ritenere che il riferimento all'atto del pensare ponga direttamente in contatto con il *Soggetto* dell'atto stesso. Se ci si attiene al puro dato, escludendo qualsiasi inferenza, l'atto del pensare esibisce soltanto un anonimo « si pensa », un « c'è del pensiero », senza dover condurre all'*Io*. Potrà forse sembrare bizzarra questa precisazione: eppure si tratta di una delle linee portanti della recentissima riflessione filosofica germinata dallo strutturalismo o da alcune correnti d'avanguardia della psicanalisi (11). Tenendo fede allora a un simile esasperato rigore critico, la stessa *regressio* perde buona parte del suo aspetto. Non si può dire più che l'Io, « raccontando se stesso », realizza l'autocoscienza in un *sé* più profondo, il vero Io; la riflessione, in realtà, resta confinata all'anonima esteriorità di quel « si pensa », accumulando contenuti concettuali atti a descrivere la storia e il comportamento di « qualcuno » che porta il mio nome e cognome, senza una diretta referenza all'Io attuale. Orbene, il *limite della regressio* riesce a spezzare questa allucinante separazione del « si pensa » dall'« Io penso »: è il rovesciamento epistemologico del *giudizio* in *ascolto*, del giudicare nell'essere giudicato, che realizza, appunto, l'incontro col Soggetto che io sono. Ciò vuol dire, però, che *solo al limite* il Soggetto è conseguito: in altri termini, l'autocoscienza è l'*ultimo atto* e nient'affatto la *prima certezza*, come è andata dicendo la « vecchia » filosofia *moderna*, da Cartesio in poi.

L'approccio scientifico e lo spazio della persona

Interrompiamo qui l'abbozzo critico che abbiamo cercato, troppo brevemente, di delineare contro l'esito più grave del pensiero idealistico: il decentramento della persona umana a favore della Realtà trascendentale. Ora ci proponiamo di seguire, sempre per riferimenti impliciti e sommari (come è possibile nelle poche pagine di un articolo), l'altra linea di pensiero che costituisce l'alternativa storica ai grandi sistemi filosofici cui sopra si è fatto cenno; essa si esprime nello sviluppo scientifico venuto a compimento nell'800 e nelle successive elaborazioni epistemologiche, a partire dal positivismo per arrivare alla sovrabbondante varietà delle correnti contemporanee. Anche in questo caso siamo guidati dalla medesima attenzione sul concetto di *persona*, e anche in questo caso la tesi di fondo

(11) Si pensi ad es. a M. Foucault o a J. Lacan.

è, come si vedrà, quella già formulata: un'unica traiettoria sembra attualmente esser seguita su quasi tutti i fronti della ricerca filosofica, per il *decentramento dell'uomo.*

La reazione positivistica all'idealismo è diversa dalle reazioni della sinistra hegeliana, o del materialismo dialettico. Mentre queste ultime operano storicamente entro una medesima cornice «formale», rendendo rapidamente esplicito quel *decentramento* che nel primo idealismo è ancora parzialmente nascosto, il positivismo spezza l'« isomorfia », introducendo elementi tutt'affatto incomponibili, e raccoglie idealmente le istanze storiche più vivaci dell'umanesimo, facendo leva sulla cosmologia. Alla scienza ottocentesca spetta l'onere di esprimere un nuovo progetto antropocentrico: non per un'astratta speculazione, ma per l'evidenza dei trionfi conoscitivi e pratici. Interprete *laterale* di questo riconoscimento è stato appunto il positivismo. La scienza, e con essa il positivismo che vi si appella, hanno come base il *disinteresse per il soggetto in quanto tale*, poiché nel disinteresse si attua concretamente la separazione tra soggetto e oggetto e, nella separazione, una possibilità di completa dominanza dell'uno sull'altro.

Tuttavia, proprio questo disinteresse manifesta, per l'immanente presunzione gnoseologica nel senso del realismo ingenuo, un concetto limite, atematico di *soggettività assoluta.* Se è vero, come dice Kierkegaard, che Hegel parla come se fosse dal punto di vista di Dio, la stessa cosa si può dire con forse ugual rigore, dello scienziato ottocentesco. Egli è un osservatore estraneo alla realtà che cade sotto i suoi sperimenti e le sue teorie; egli può dire qualunque cosa sulla natura, sulla storia, su se stesso — previa la verifica empirica — senza restarne condizionato o coinvolto. Mentre in Hegel il parlare dal «punto di vista di Dio» significa avvolgere nel pensiero il *tutto*, nello scientismo significa esentare il soggetto dalle conseguenze che le tesi da lui formulate (ad esempio su se stesso) produrrebbero sulle condizioni di conoscibilità del reale. Significa dunque l'obiettività di qualsiasi costrutto sperimentale o deduttivo, sino al limite di una metafisica scientifica contemplabile del tutto dal di fuori.

Sappiamo che una lettura della storia del pensiero scientifico troppo ben informata delle parallele critiche gnoseologiche ad opera dei filosofi, e dai combattimenti inconclusivi tra razionalismo ed empirismo, potrebbe condurre ad una interpretazione rigorosamente *fenomenista* dell'epistemologia intrinseca alla scienza «classica». Ma non è così: l'implicito scientifico ha connotati chiaramente metafisici; ed anzi spesso gli scritti dei principali autori lasciano intravvedere il latente convincimento che la realtà sperimentata e descritta matematicamente non si discosta dalla realtà in sé, almeno per quei suoi aspetti che interessa indagare.

Come non assegnare un riferimento pre-esperienziale alle grandi leggi fisiche che esprimono concetti di conservazione, di bilancio, di equilibrio? Si sa infatti che sono proprio tali concetti a fornire la chiave interpretativa dei risultati di esperienza, e non viceversa. Purtroppo non possiamo

scendere a una esemplificazione: sarà però sufficiente menzionare a conferma del carattere «deduttivo» delle leggi citate — che costituiscono una porzione importante della struttura formale delle teorie fisiche — la relazione di *« dualità »* che le collega con puntuale armonia alle equazioni « topologiche » desunte essenzialmente dalla geometria. Come non tener conto di un principio di razionalità, di semplicità, di ordine nelle cose naturali per intendere nella sua ricchezza il quadro cosmologico offerto dalla scienza ottocentesca, nella perfetta simmetria delle equazioni di Maxwell, o nella suggestiva periodicità postulata e provata dal sistema degli elementi di Mendeleev, o nelle conferme inaspettate offerte dalla riconduzione dei più svariati fenomeni alla razionalità meccanica, o dalle convergenze tra gli studi del Wirkhoff sullo sviluppo cellulare e quelli dello Haüy sulla cristallografia? Come trascurare il recupero della concezione teleonomica e finalistica, sia nelle scienze fisiche, a partire dalle anticipazioni di Fermat e di Maupertuis per giungere ai moderni principi variazionali, sia nelle scienze biologiche dove il riferimento all'evoluzione acquista sempre più il ruolo di principio esplicativo globale, infalsificabile?

Naturalmente sorge qui il problema dell'alleanza « storica » tra la scienza trionfante e il materialismo. La tesi che desideriamo proporre (purtroppo senza poterla illustrare come meriterebbe) è la seguente: l'alleanza del materialismo con la scienza non deriva in realtà da una convergenza di *contenuto* ma da una convergenza di *metodi.* In particolare hanno assunto un ruolo determinante tre aspetti metodologici comuni: 1) la semplificazione o l'emarginazione della critica gnoseologica, la delimitazione dell'ambito di indagine, la conseguente *« sospensione di giudizio »* e il disinteresse per ciò che fuoriesce a monte o a valle dalla problematica prescelta; 2) l'uso sistematico della *riduzione*; 3) l'affermazione del primato del *basso.* Si tratta, in verità, di aspetti importanti per la mentalità scientifica che, se sono esasperati e assolutizzati, conducono a una visione materialistica della realtà. Vediamo come.

1) E' tipico dello scienziato «classico» non preoccuparsi troppo della fondazione critica delle ipotesi e dei concetti utilizzati. Ad esempio, non interessa propriamente al fisico la collocazione critica del concetto di causa, ma basta fondare la descrizione dei fenomeni fisici su rapporti stabili. Non interessa fare ipotesi sulla conoscibilità del reale, ma basta descrivere il reale conosciuto. Non interessa conoscere l'essenza del numero, l'essenza dello spazio e del tempo, la natura profonda delle cose, ma basta offrire degli strumenti validi per parlare delle proprietà dei numeri, per misurare lo spazio e il tempo, per definire quel che è utile delle cose. Più spesso l'istanza critica non vien respinta, ma vien semplificata e risolta una volta per tutte in virtù di un *decreto iniziale* che è reso plausibile solo alla luce dei metodi correnti di indagine disciplinare. Per cui il meta-discorso fondativo è accolto solo se riesce ad omogeneizzarsi con le regole metodologiche alle quali il discorso scientifico obbedisce.

Che fa il materialismo? Esaspera questo atteggiamento: non soltanto si disinteressa della propria collocazione critica, ma accetta spavaldamente l'*incoerenza* tra le tesi che esso propugna e le ipotesi che esso ammette (12). Sarebbe errato ritenere che questa incoerenza sia simile a un «errore» del quale il materialista non sia consapevole. Essa infatti non ha l'aspetto dell'*errore* ma della *rimozione.* Anzi, lo scientismo materialistico è assai attento a garantirsi dalla *contraddizione* o dalla *falsificazione* sperimentale. Solo che la verifica è limitata a un prefissato orizzonte di discorso: cioè al *discorso esplicito* che esso è in grado di tematizzare, e *non* si estende al più vasto ambito del *discorso implicito,* ossia a tutto ciò che lo scientismo per principio esclude dalla sua indagine.

2) Il secondo aspetto della convergenza tra materialismo e scienza sta nella *riduzione.* La riduzione consiste nel ricondurre il concetto di equivalenza al concetto di identità relativo a un prefissato contesto. Nell' ambito della comune prassi scientifica ciò si effettua di regola per stabilire semplici e rigorose regole operative ad esempio nella misura delle grandezze fisiche. Il primo principio della termo-dinamica afferma una equivalenza tra calore e lavoro: allora il fisico termo-dinamico può senz' altro *ridurre* il calore a lavoro e viceversa, misurando il calore in kilogrammetri o il lavoro in calorie.

Ebbene, ancora una volta, il materialismo esaspera questa tecnica dilatandola a dismisura. Consideriamo il problema delle relazioni tra la macchina e la mente: come si sa, è questo un argomento prediletto dalla filosofia materialistica degli automi. Possono pensare le macchine? A. M. Turing risponde a questa domanda proponendo il «gioco dell'imitazione». In sostanza, egli dice, si può costruire una macchina il cui comportamento è simile, quanto si vuole, a quello di un uomo che dà delle risposte a delle domande prefissate. Quindi, essendo macchina e uomo *equivalenti* rispetto al fatto che possono rispondere a delle domande, egli dice che ne segue la *identità* tra macchina e uomo, e si deve ammettere perciò che anche le macchine possono pensare (13).

3) Il terzo aspetto della convergenza è il primato del *basso.* Poter spiegare il più col meno, il complesso col semplice, la struttura con gli elementi, è una caratteristica fondamentale dell'atteggiamento scientifico classico. E si tratta di una esigenza positiva e ovvia, anche se forse è difficile offrirne una salda giustificazione teorica. Infatti, v'è coinvolta piut-

(12) Per render conto di questa affermazione, ad esempio con riferimento al problema mente-corpo o alla fondazione dei «criteri di significanza», si richiederebbe una digressione alla quale rinunciamo, rinviando il lettore interessato all'opera precedentemente citata.

(13) A. M. Turing: *Macchine calcolatrici e intelligenza,* in «La filosofia degli automi», Torino 1965, pp. 116-117.

tosto un'istanza « etica », ben configurata ad esempio da J. Monod (14): ossia il rifiuto d'ogni cedimento antropomorfico, e quindi d'ogni lusinga mitica che porterebbe a interpretare il cosmo antropologicamente e l'uomo cosmologicamente. Ad esempio, se il moto dei pianeti è descrivibile e spiegabile con le leggi della meccanica, come splendidamente mostrò P. S. Laplace, non v'è alcuna ragione di invocare motivi teologici, o cause metafisiche, o virtù angeliche.

Il materialismo assume totalmente e spinge a conseguenze estreme questa tendenza, sino a delineare una grande immagine cosmica. La materia, la « sporcizia della materia », deve avere il primato, mentre le ragioni superiori, l'alto, lo spirito, svaniscono in ciò che è un subordinato riflesso, in ciò che non sta sù da sé, ma poggia sul *basso*: « i piedi stanno giù, la testa sta sù, la terra giace ai piedi, le nuvole vagano in alto» (E. Bloch). Guardare al basso, per il materialismo, disincanta, fa cadere ciò che offusca gli occhi e allontana ciò che è inessenziale, coglie gli elementi più semplici e li chiama con il loro nome, senza vergognarsene. Il *basso* fa toccare il fondo del reale, fa andare diritti alla *sostanza.* Questa è metafisica, senza dubbio. Ma la convergenza con il metodo della scienza le dà una giustificazione. Se la radice profonda della realtà è il *basso*, è la «sporcizia della materia», allora una siffatta metafisica sembra quasi rivestirsi della dignità di scienza. Il riferimento all'intenzione scientifica del materialismo marxista è qui evidente. Citando ancora E. Bloch, «il discorso cade sulla parola sovrastruttura che, per Marx, come è noto, rappresenta l'ambito del diritto, dello stato, dell'arte, della religione, della filosofia. A loro fondamento c'è la struttura economica - tecnica - materiale che ha, secondo Marx, proprio una priorità causale e metafisica, poiché tutto ciò che è sovrastruttura non deve, infine, essere più o meno che il nebuloso riflesso dei processi materiali ».

Ecco: abbiamo cercato di indicare le linee portanti di una filosofia materialistica nella sua alleanza metodologica con la scienza. E, all'apparenza, abbiamo anche delineato per sommi capi la più generale situazione culturale in cui siamo immersi: il materialismo che certamente è oggi dominante, si è infatti affermato per la sua dichiarata alleanza con la scienza, sino a diventare quasi il modo comune di pensare. Tuttavia, se ci fermassimo qui, non riusciremmo a cogliere il vero nodo che caratterizza il clima contemporaneo. L'alleanza tra materialismo e pensiero scientifico che si è venuta affermando in questi ultimi anni ha un aspetto completamente diverso dall'alleanza ottocentesca. Quella derivava da un'originaria comunanza di interessi e di metodi; l'attuale è invece il frutto di una complicata operazione di ricucitura dopo la *grande crisi* che ha attraversato, tra la fine del secolo scorso e i primi decenni del novecento, sia l'epistemologia positivistica, sia le discipline scientifiche nel loro complesso.

(14) J. Monod: *Il caso e la necessità*, trad. it., Milano 1970.

Ebbene, quel che ci interessa ora è proprio tentare una interpretazione delle diverse componenti di questa *ricucitura* che ha consentito di ristabilire un'alleanza virtualmente spezzata, proponendo di nuovo la concezione materialistica come modo comune di pensare, come costume più che proposta speculativa, come norma sociale e forse istanza etico-pratica, come forma di rassicurazione che appaga entro i confini prestabiliti dal « sistema » socio-politico egemone. Sarà possibile così tornare al tema antropologico dal quale siamo partiti e che orienta tutto il nostro cammino nella prova della tesi fondamentale: il *decentramento della persona umana* quale connotato specifico della filosofia contemporanea.

Il decentramento della persona nelle nuove correnti filosofiche

La *grande crisi* ha riguardato, come s'è detto, sia il positivismo, sia lo sviluppo scientifico. E' ben noto infatti che l'impossibilità da parte del positivismo di giustificare in profondità i valori umani e la libertà dell' uomo che li riconosce e li crea, e, d'altro lato, le difficoltà epistemologiche che si manifestavano all'interno del sapere scientifico stesso, favorirono una vasta reazione anti-positivistica entro la quale si collocano, almeno nella loro origine, le principali correnti della filosofia contemporanea (15). La partitura filosofica si arricchisce rapidamente di tutte le sfumature possibili; con un'inventiva impressionante tutte le piste sono state esplorate: dallo sviluppo e la trasformazione dell'idealismo, al recupero dello spiritualismo (ad esempio nelle filosofie francesi della libertà), al contingentismo di Boutroux, al neo-kantismo della scuola di Marburgo, alla teoria dei valori di Windelband e Rickert, allo storicismo, alle filosofie della vita e dell'azione (Bergson, Blondel), al pragmatismo, alla critica della conoscenza scientifica di Mach, Avenarius, alle epistemologie di Duhem e di Poincaré, alle correnti realiste e neo-realiste, ai sistemi metafisico-naturalistici di un Alexander o di un Whitehead, eccetera.

Non è però propriamente su questo versante che s'è spezzata l'alleanza tra materialismo e pensiero scientifico, poiché, pur al venir meno dell'immagine meccanicistica o della sintesi evoluzionistica, permaneva la cosa più importante: la convergenza metodologica nei suoi tre aspetti, di cui abbiamo sopra parlato. Anche per questo, l'acredine polemica manifestata da Lenin nei confronti dell'empirio-criticismo era segno di scarsa sagacia critica. La vera ragione di un mutamento di prospettiva deve esser ricercata invece nell'intrinseco sviluppo delle scienze: questi ha infatti dimostrato il progressivo abbandono dei presupposti metodologici che avevano governato la dinamica precedente della ricerca.

1) La scienza è sempre più attenta alle premesse che la fondano: ciò

(15) Cfr. ad es.: N. Abbagnano: *Storia della filosofia III*, Torino 1974.

ha fatto sì che essa abbia dovuto rifiutare esplicitamente l'*incoerenza* del materialismo scientista tra il discorso esplicito e il discorso implicito. L' incoerenza del resto era nota, anche in passato, ma non destava turbamento. Ossia era fin troppo evidente, per un materialista, che affermare la materialità della mente lo obbligava a negare i *presupposti* del realismo. Era evidente, per un empirista, che negare senso alle proposizioni non verificabili avrebbe negato anche il criterio di significanza. Ma valeva la disinvolta risposta che è stata poi data da Heidegger e da Gadamer: rimproverare l'incoerenza somiglia a un colpo di mano; è un rimprovero imbattibile ma improduttivo.

Ecco: lo sviluppo del nuovo pensiero scientifico ha mostrato invece che la richiesta di coerenza può fecondare o addirittura produrre una nuova immagine della realtà. Ad esempio, la teoria della relatività e la teoria dei *quanta* (col principio di indeterminazione di Heisenberg), coinvolgendo criticamente il soggetto in quanto agente della sperimentazione, hanno mostrato come ciò cambiasse le basi della fisica newtoniana e riproponesse in forma nuovissima, irriconoscibile, grandi e antichi problemi della cosmologia filosofica.

2) La tecnica della *riduzione* ha rivelato nello stesso ambito scientifico la propria inadeguatezza e talvolta la propria contraddittorietà. E' questo, ad esempio, il caso che si è verificato a proposito del programma di riduzione assiomatico-finitistica in matematica sostenuto da Hilbert. Il noto teorema di Gödel e, più recentemente, il dibattito che si è venuto sviluppando intorno all'assioma di scelta (Zermelo), hanno aperto problemi tuttora irrisolti, e pure al centro dell'attenzione, sulla natura delle verità e degli enti matematici: si affacciano nuovamente le alternative classiche tra platonismo, nominalismo, intuizionismo. L'irriducibilità del reale al puro dato empirico è emersa chiaramente in fisica. Come osserva Heisenberg, «non possiamo oggettivare completamente il risultato di una osservazione, ossia non possiamo descrivere ciò che accade tra questa osservazione e quella che segue ». Il fisico oggi riconosce che *ogni* osservazione presuppone un universo concettuale, affonda in un costrutto teoretico: «gli enunciati della scienza empirica hanno un'eccedenza di significato che va oltre ciò che può essere espresso in termini di appropriati enunciati osservativi» (Hempel).

Le teorie riduzionistiche sulle relazioni mente-corpo conducono ad aporie insanabili: sia le tesi materialistiche sia quelle comportamentistiche presuppongono la definibilità di tutti i casi *possibili* di *inputs* e di *outputs*, ossia di stimoli e risposte. Il che contraddice per ragioni diverse ma radicali sia il materialismo, sia il comportamentismo. Ciò si riflette, naturalmente, anche sulla *riduzione* di Turing della mente a « macchina pensante», e quindi sulle teorie attinenti alla produzione sintetica dell'intelligenza, come sulle interpretazioni in termini di teoria dell'informazione della biologia molecolare e della genetica. La riduzione della mente a « macchina »

potrebbe esser difesa a oltranza in un sol modo: rinunciando cioè a una dimostrazione teoretica generale e ridefinendo invece di volta in volta la macchina in modo da evitare le obiezioni che via via si presentassero. Ma in tal modo, l'identità mente-macchina diventa una *tesi non falsificabile*, e quindi priva d'un reale contenuto *scientifico*.

3) Infine, la crisi della *riduzione* trascina con sé anche l'abbandono della terza ipotesi metodologica: l'affermazione del primato esclusivo del *basso*. Appare cioè sempre meno sostenibile la tesi di una subordinazione del *tutto* alle sue *parti*, della *sintesi* alle sue *componenti*, del *sistema* ai suoi *fattori*. E' la lezione positiva che possiamo trarre dall'analisi strutturale, nelle sue ascendenze storiche come nelle sue varie applicazioni ai diversi rami delle scienze umane.

A questo punto, se ci accompagnasse ancora il confortevole ma ingenuo ottimismo della vecchia apologetica cristiana, potremmo avanzare l' ipotesi di un imminente recupero filosofico, ben consapevole delle nuove prospettive del pensiero scientifico, verso una rinnovata concezione metafisica: una concezione ben salda nel riconoscimento della realtà empirica, ma nello stesso tempo aperta e disponibile a un'intelligenza più profonda della dimensione spirituale e quindi all'affermazione antropocentrica. Purtroppo, il panorama della cultura filosofica attuale non solo non autorizza una simile previsione ma anzi la contraddice nettamente.

La filosofia che si è venuta formando successivamente o in concomitanza dell'ultima rivoluzione scientifica ha voluto restar fedele, in una linea di rigorosa continuità, agli orientamenti metodologici già emersi in relazione al sistema scientifico classico. In altri termini, si assiste oggi ad un *ritardo storico*, in virtù del quale le diverse correnti filosofiche si confrontano sulle alternative poste in atto dalla grande sintesi della scienza ottocentesca, con i suoi trionfi e con le sue ragioni di crisi, con le sue attese e le sue ragioni di delusione. Ne viene così una sorta di ripiegamento dell'originalità speculativa: come abbiamo veduto, nel giro dei decenni che vanno dalla fine dell'800 alla prima metà del 900, tutte le strade erano state battute, quasi senza residui rilevanti; dalla massima fiducia al più aspro sospetto, dall'integrazione passiva all'opposizione polare. In realtà, la ricerca dettagliata delle «fonti», applicata ai pensatori oggi più citati, da Gadamer a Popper, dai neo-marxisti ai neo-strutturalisti, rivelerebbe impreviste ripetizioni, sconcertanti passi indietro, anche se celati dal lussureggiante esoterico linguaggio usato, spesso degno dell'antro della sibilla.

Ma non è questo il punto più interessante. Il nuovo clima scientifico, se da un lato è reso quasi invivibile per le ridondanze tecniche, per l'esasperazione del dettaglio, per l'isolamento specialistico, dall'altro è aperto su problemi un tempo estranei, è disponibile a sperimenti speculativi del tutto anomali rispetto ai rigidi principi metodologici che un tempo erano discriminanti e obbligativi. L'alleanza tra i divieti metodologici della scienza e le rinunce speculative della filosofia non ha più una base reale. E ciò

pone grossi problemi sia alle correnti filosofiche orientate materialisticamente, sia alle correnti contrarie. Ecco dunque quel che è avvenuto: *l'alleanza metodologica è stata sostituita da un recupero esclusivamente filosofico degli orientamenti metodologici prima comuni, sì da renderli princìpi assolutamente originari, che solo un'iniziale deliberazione può fondare.*

La sospensione di giudizio sui presupposti, la tecnica della riduzione, la predilezione per il basso, nelle nuove filosofie non sono più norme pratiche di ricerca e cioè ipotesi di lavoro provvisoriamente assunte, ma sono esse stesse la descrizione ultimativa del reale. Ciò ha comportato una conseguenza fondamentale: quel che era, nella mentalità scientifica classica, assenza, disinteresse, momentanea reticenza, diventa ormai *negazione.* La fedeltà ai vecchi canoni dello scientismo si trasforma in *decreto.* Possiamo allora intuire, dall'esame dei risultati sinora conseguiti e dalla previsione degli sviluppi impliciti, quale è il *vero criterio metodologico* che governa tutto il processo. Esso era, in verità, latente pur nel vecchio orizzonte filosofico, anche se non ne era chiaro il senso ultimo: e qui appunto sta il principio di ricomposizione speculativa per cui i nuovi filosofi non fuoriescono dall'alveo già segnato dal pensiero precedente ed anzi sembrano costituirne il naturale compimento. *Il criterio risiede nel paradossale obiettivo di stabilire il decentramento della persona umana,* o, se vogliamo, la morte dell'uomo.

Con questa chiave interpretativa possiamo accostarci alle nuove correnti della filosofia attuale. Si tratta di capire, di volta in volta, quel che ha significato la trasformazione di una norma metodologica in principio speculativo, ossia quel che ha significato tale trasferimento filosofico per i concetti di *epoché* (sospensione di giudizio), di *riduzione,* di *basso.*

Come è noto il più radicale attacco alla persona umana, a tutto ciò che riguarda la sfera privata, le dimensioni dell'interiorità, si è verificato in seno al neo-empirismo linguistico della filosofia anglosassone che ha ereditato lo spirito del neo-positivismo. Qui si assiste appunto alla trasformazione dell'*epoché* in *rifiuto.* Dalla teoria dei giochi linguistici del secondo Wittgenstein (16) alle riflessioni distruttive di Ryle (17) sul concetto di mente, alla riduzione linguistica dei predicati relativi alla coscienza operata da Strawson, alla completa esteriorizzazione della persona nella sua dimensione pubblica sostenuta da Ayer (18), la tonalità del discorso non lascia dubbi: la realtà personale si scioglie nell'uso improprio del linguaggio. L'*io* scompare dietro l'apparente descrittività di espressioni esclamative, esortative, o di codici comportamentistici.

La *riduzione* si trasforma invece in *eliminazione.* Con altre parole, l' assunzione esclusivamente filosofica della tecnica riduttiva non s'arresta ad

(16) L. Wittgenstein: *Ricerche filosofiche,* trad. it., Torino 1967.

(17) G. Ryle: *Lo spirito come comportamento,* trad. it., Torino 1955.

(18) A. J. Ayer: *Il concetto di persona,* trad. it., Milano 1966.

affermare l'identità (entro un assegnato contesto) dei due termini riconosciuti equivalenti, ma *elimina* uno a favore dell'altro. In riferimento al tema antropologico i due termini a confronto sono naturalmente la persona, da un lato, e le diverse configurazioni fenomenologiche, dall'altro, nelle quali si esprime il suo comportamento, o il suo situarsi nel mondo, o la sua attività teoretica e pratica. Qui l'esemplificazione potrebbe espandersi a dismisura. Vi rientrano le correnti della fenomenologia che, pur evitando la caduta nell'idealismo, si attestano all'orizzonte trascendentale. Ma vi rientrano anche espressioni di pensiero tutt'affatto differenti e divergenti: dall'eliminazione della coscienza in termini di retroazione entro il modello oggettuale offerto dalla teoria dell'informazione, al rifiuto di qualsiasi statuto privilegiato del soggetto nella formazione della conoscenza e persino della storia, operato per vie diverse da M. Foucault, da C. Lévi-Strauss, e, in altri campi, da L. Althusser e da J. Lacan, a vantaggio di un sistema, di una struttura che modella il soggetto sia nell'ordine dell'inconscio, sia in quello della coscienza.

Infine, l'affermazione del *basso* si radicalizza filosoficamente nel primato della negazione e quindi nella delineazione di uno sfondo esplicitamente *nichilista*. Ci riferiamo ad esempio alle formulazioni più significative dell'esistenzialismo heideggeriano e sartriano. Come è noto, presso Heidegger, l'*esserci* è il fondamento di una nullità: esso infatti non è a sua volta fondato, non è «fondamento ultimo» il modo di semplice presenza; è solo un progetto senza base, è assenza di fondamento, e la sua apertura autentica è verso il nulla, nella situazione affettiva dell'angoscia. D'altro lato, presso Sartre, il *per sé*, l'essere specificamente umano, non può esser altro che *non-essere*, per contrapporsi all'*in sé* del mondo, e dunque consiste nel *nulla*: il *per sé* si produce nell'*annullarsi* dell'*essere*. La *coscienza* poi, è priva di contenuto, priva d'essenza; *non è* in alcun modo, poiché se fosse, non potrebbe produrre l'atto conoscitivo; è dunque soltanto una *decompressione dell'essere*, una scissione dell'*in sé*.

Per una interpretazione semantica della corporeità

E' ormai necessario avviarci rapidamente alla conclusione. L'analisi che abbiamo cercato di svolgere ci ha mostrato, anche se a prezzo di un'eccessiva schematicità, che la tesi inizialmente proposta sull'esito non-antropocentrico della filosofia contemporanea non è così paradossale come sarebbe potuta apparire a prima vista. Per quanto sommaria, settaria, lacunosa sia stata la rassegna delle varie voci che abbiamo ascoltato, conferme troppo numerose e convergenti ci indicano che il progetto di decentramento della persona umana a favore di qualche altra Realtà è veramente la linea d'asse della riflessione attuale. La varietà delle alternative disponibili riguarda soltanto la connotazione di quella Realtà, residente nella Natura e nella Storia, nell'Ordine del discorso o nel Pensiero Assoluto, nel Sistema o nell'

Inconscio, nei rapporti sociali ed economici o nelle dimensioni biologiche e istintuali, e così via.

Ora si pone il problema fondamentale; quello che sin dalle prime pagine di questo articolo s'era iniziato a elaborare. Che relazione può essere stabilita tra l'annunzio di fede, oggi, e queste manifestazioni di una cultura post-cristiana, così antitetiche alla concezione cristiana della persona? E, intendendo attenerci a una discussione più circoscritta: quale apporto costruttivo può esser offerto al dialogo pur sempre necessario, tra la teologia e le correnti filosofiche contemporanee che hanno sviluppato, consapevolmente o meno, la linea antiumanistica per il *decentramento della persona umana*?

Ebbene, il proposito che ci guida in questo ultimo paragrafo è appunto quello di dar avvio a una risposta sulle domande precedenti. Ben inteso, solo un avvio, e con tutti i rischi di una proposta non ancora sufficientemente verificata. La cosa più semplice è dire subito quali sono le soluzioni che, a nostro parere, debbono essere rifiutate: è da rifiutare la soluzione che, di fronte all'accertata incompatibilità, non vede altri sbocchi che la contrapposizione o la condanna, o l'incomunicabilità. Se il decentramento dell'uomo si è verificato nell'area di una cultura post-cristiana, rendersi conto del perché di questo, e soprattutto del suo significato, è problema dal quale il teologo cristiano non può esimersi. D'altra parte, è da rifiutare la soluzione che confonde la necessità del dialogo con la necessità di un'intesa su un terreno comune, quasi alla ricerca di una zona neutra condivisa da tutti. Si è già detto, infatti, che dinanzi alle manifestazioni post-cristiane vien meno la figura dei semi di verità, e il recupero o l'integrazione si risolve in una sudditanza ermeneutica radicalmente incompatibile con la « grammatica » dell'annunzio di fede.

Tuttavia queste due soluzioni sottintendono, nel loro contrasto, esigenze giuste e propongono quindi ulteriori condizioni alla risposta che deve esser ricercata. Tali esigenze possono esser formulate, in modo interrogativo, così: come è possibile un dialogo *autentico*, e quindi sinceramente aperto a un'intesa, a un recupero, che nel medesimo tempo sia fedele alla necessaria, radicale contrapposizione? In altri termini, come è possibile una mediazione culturale che non implichi in alcun modo un' ipotesi o un'affermazione di verità, riguardo ai contenuti o agli strumenti filosofici eventualmente accolti o utilizzati? E ancora: come è stato possibile che il grande progetto di *decentramento* sia sorto storicamente entro un orizzonte senza dubbio connotato dalla cristianità? Non è forse corretto supporre che la divergenza e la negazione rispetto alla prospettiva cristiana possano aver tratto una loro nascosta ma vitale motivazione in istanze speculative o pratiche, non adeguatamente considerate dalla tradizionale antropologia cristiana?

Consideriamo, per un momento, quest'ultimo interrogativo: se si ammette la sua validità, ne segue un risultato interessante: cioè, in tal caso,

la stessa aberrante subordinazione della persona umana a Realtà impersonali — nel senso cristiano del termine —, potrebbe rivelarsi un « veicolo » atto non ad *esprimere*, bensì ad adombrare negativamente, quelle istanze trascurate; ossia potrebbe rivelarsi come la materiale manifestazione di un *segno* che non possiede affatto *in sé* la verità, che anzi è intrinsecamente *arbitrario* in rapporto ad essa, ma che, proprio nella fedeltà al suo carattere arbitrario, può essere iscritto entro un sistema di significazione.

Siamo giunti così, nuovamente, a ritrovare una promessa di soluzione nell'interpretazione semantica delle mediazioni culturali di cui si era parlato nelle prime pagine di questo articolo. Si noti che anche gli altri interrogativi sopra posti trovano in essa un'equilibrata composizione delle loro contrastanti richieste: infatti, il riconoscimento sincero di un *significato* immanente nelle diverse proposte speculative, non contraddice l'esplicito rifiuto del loro *senso* specifico, legato cioè alla « materia » del *segno* di cui esse sono manifestazione.

Ma, sino a questo punto, il discorso è troppo vago e conseguentemente oscuro. In verità, non abbiamo detto ancora nulla sul nocciolo della questione, ossia su quali istanze speculative o pratiche non adeguatamente considerate dalla tradizione teologica possano suggerire l'interpretazione semantica del *decentramento* operato dalla cultura contemporanea. Qui, appunto, l'ipotesi che intendiamo avanzare si fa più rischiosa ed incerta: essa si collega ad un'analisi svolta a suo tempo e riportata su un precedente numero di questa rivista (19), che riguardava il rapporto anima-corpo. Detto sinteticamente, il senso di tale analisi consisteva in un ribaltamento della concezione tradizionale, dove l'anima è definita *metafisicamente* in funzione del corpo mediante il concetto di *forma*, per definire invece *semanticamente* il corpo in funzione dell'anima mediante il concetto di *segno*. Ora, questa inversione di ruoli nel mutamento della chiave di lettura ci consente di intuire che la dimensione corporea dell'uomo (il « corpo ») si arricchisce di aspetti nuovi e fondamentali, nella misura in cui il *segno* debba articolarsi ed estendersi per poter significare la ricchezza e la profondità dell'atto spirituale.

Ossia il « corpo » non può essere più inteso soltanto nella sua accezione più immediata di organismo biologico o di figura sensibile (che pure esprime già bene un'incontenibile apertura al significato), ma deve essere comprensivo di altre concomitanti forme di espressione che tutte insieme valgano a denotare *la realtà personale* dell'uomo. Gli aspetti sociali, i codici comportamentistici, gli archetipi culturali, e tutte quelle altre cose che le filosofie del nostro tempo indicano come realtà originaria e globale, sono infatti *dimensioni* della persona umana, e ad essa si connettono, non come parti di un tutto, ma come elementi di significazione.

Ecco: la tradizionale prospettiva antropologica cristiana era forse trop-

(19) E. Benvenuto: *Il corpo segno dell'anima*, Renovatio 3, 1976.

po legata alla concezione organico-biologica della corporeità: il corpo era, fondamentalmente, il cadavere. Ciò naturalmente produceva ulteriori difficoltà in rapporto alla resurrezione della carne: non possiamo neppure sfiorare qui tale problema. Ma soprattutto poteva indurre al legittimo convincimento che la realtà materiale dell'uomo fosse ingiustamente disattesa dal pensiero cristiano, nonostante l'assoluta preminenza del mistero dell' « Incarnazione ». Dobbiamo dunque essere grati anche alle « perverse » filosofie del *decentramento* per averci costretto a considerare con maggior intensità, con maggiore apertura, alla dimensione corporea. Tali filosofie, infatti, non hanno parlato dell'uomo, hanno parlato — di là dalle intenzioni esplicite, ben inteso — del suo *corpo*. Possiamo dire di più: ne hanno parlato utilmente, offrendo strumenti speculativi preziosi all'antropologia cristiana, proprio per il carattere globalizzante, « metafisico », « assoluto », delle loro conclusioni, tutte più o meno convergenti a immagini *totali*, mutualmente *alternative* e *indecidibili* della realtà.

Ci riferiamo, cioè, al tema di cui si è fatto cenno all'inizio: il tema della *non falsificabilità* metafisica, quale strumento essenziale della dimensione semantica. Le filosofie del *decentramento* assumendo la loro tesi entro un orizzonte *non falsificabile* esplicano un duplice risultato teologicamente significativo: anzitutto conferiscono alla vasta fenomenologia antropologica da esse considerata il connotato dell'*arbitrarietà* specifico del *segno*, e quindi specifico, nella nostra ipotesi, della *corporeità* umana. In secondo luogo, esse cancellano ogni riscontro descrittivo in senso scientifico, dall'ampia veduta sul reale di cui sono portatrici, onde si verifica la condizione che avevamo sopra indicata: le mediazioni filosofiche entrano in teologia nel preciso momento in cui il loro ruolo esplicativo è *tolto*.

EDOARDO BENVENUTO

L'ESPERIENZA DI DIO IN GIOVANNI CASSIANO

Originario della Dobrugia latina (1), Giovanni Cassiano s'era fatto monaco a Betlemme in anni in cui anche Gerolamo vi conduceva vita monastica, ma si era poi ritirato in Egitto, tra gli eremiti del deserto di Sketis, per circa 10 anni, tra il 390 e il 400. Dovette poi lasciarlo, in seguito alla controversia tra monaci origenisti e antropomorfiti, soprattutto in seguito all'offensiva antiorigenista del vescovo di Alessandria, Teofilo. Riparato a Costantinopoli, vi fu ordinato sacerdote da Giovanni Crisostomo. Quando, nel 404, anche Giovanni è costretto all'esilio, troviamo Cassiano in Occidente, a Roma, e poi, verso il 415, a Marsiglia, dove fonda dei monasteri e diventa il maestro del monachesimo provenzale (2). Prima della morte, avvenuta verso il 435, aveva potuto ultimare le sue due opere più conosciute e fortunate, le *Institutiones* e le *Conlationes*, scritte con lo scopo dichiarato di dare una *regula*, degli *instituta* al monachesimo in Gallia e in Occidente. Su invito dell'arcidiacono romano, che diventerà poi papa Leone Magno, aveva anche scritto un *De incarnatione contra Nestorium* (3).

Cassiano vive dunque in un periodo storico segnato da grandi crisi e da grandi personaggi: Ambrogio, Gerolamo, Agostino, Crisostomo, Evagrio, Leone Magno. Il monachesimo, eremitico e cenobitico, ha chiuso, solo da qualche anno, la sua prima esperienza: nel 356 era infatti morto Antonio. Nel 380 l'imperatore Teodosio aveva segnato una svolta nei rapporti tra Chiesa e impero, stabilendo la religione cristiana come quella ufficiale. Ma l'impero è in sempre maggiori difficoltà: se Teodosio ha sconfitto i Goti, è proprio questo popolo germanico, guidato da Alarico, ad arrivare nel 410 fino a Roma e a saccheggiarla.

---

(1) Così secondo i lavori di H.-I. Marrou, *La patrie de Jean Cassien*, e *Jean Cassien à Marseille*, raccolti ora in *Patristique et Humanisme, Mélanges*, Paris, 1976, pp. 345-361, 363-372.

(2) La migliore biografia recente è ancora quella di O. Chadwick, *John Cassian, A Study in Primitive Monasticism*, Cambridge, 1950. Ma si cfr. anche, in generale, le importanti voci di M. Olphe-Galliard, in *Dictionnaire de spiritualité*, II, Paris 1937-38, coll. 214-276; e di M. Cappuyns, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, XI, Paris 1949, coll. 1319-1348.

(3) Di queste opere l'edizione critica è sempre quella curata da M. Petschenig per il C.S.E.L., vol. 13 (1886) e 17 (1888); ma per le *Conlationes* si cita dalla più recente edizione di E. Pichery, che riprende quella Petschenig in *Sources Chrétiennes*, 42 (1955), 54 (1958), 64 (1959), e per le *Institutiones* quella di J.-C. Guy, sempre in *Sources chrétiennes*, 109 (1965). Una nuova edizione sarebbe per molti aspetti opportuna (si veda, per un nuovo testimone, U. Betti, in *Sacris erudiri*, 21, 1972-73, pp. 81-107).

Con Cassiano siamo dunque nel cuore, per dire così, di quei 10-15 decenni, tra il concilio di Nicea (325) e il concilio di Calcedonia (451), che rappresentano un momento di grande rilievo per tutto il millennio che seguirà.

Cosa rappresenta allora Cassiano nella storia di questo periodo (4)? Egli è il vertice, in Occidente, della coscienza monastica, ne è l'*institutor*, chi propone non tanto una regola come norma anche giuridica e organizzativa, quanto una regola come norma spirituale. Per questo egli ha segnato della sua dottrina tutto il monachesimo occidentale (come si è poi configurato nel solco aperto da S. Benedetto), ma attraverso il monachesimo ha segnato la stessa spiritualità in una sua componente storica di grande rilievo.

Per comprenderne il valore dovremmo poter calcolare con esattezza quello che egli deve alle sue fonti, in particolare alla tradizione origenista, così come era stata trasmessa da Evagrio Pontico, che muore nel 399 nel deserto dell'Egitto. Questa esigenza, anche recentemente ribadita dal Prinz (5), potrà essere soddisfatta, almeno nei suoi termini documentari, da uno studio di padre de Vogüé, che non è tuttavia ancora comparso (potremo dunque per ora fare riferimento a studi parziali e non sempre sicuri, come quelli del Marsili e del Colombás) (6). Del resto, per comprenderne il valore, e poi la straordinaria fortuna, non sarà sufficiente avere calcolato la vicinanza o la distanza di Cassiano dal patrimonio culturale e spirituale che lo precede: bisognerà soprattutto trovare una chiave di lettura.

Dovremo allora dire, innanzitutto, che la sua opera di fondatore di monasteri e istitutore di monaci non va considerata, come si è fatto anche nella recente storia della Chiesa dello Jedin (7), esclusivamente all'interno della storia del monachesimo, dove ha certo avuto un posto di rilievo: Cassiano va piuttosto inteso come una figura chiave nella storia stessa della Chiesa tra antichità e Medioevo. Egli è una figura chiave, nel senso che ha avuto una parte rilevante nel creare un'immagine storica della Chiesa, un'immagine che durerà un'intera epoca, un intero *xaicós*; e che forse, in alcuni aspetti, durerà fino ai nostri giorni: una Chiesa cioè dove la perfezione cristiana è possibile in quanto strutturata in un istituto di perfezione, viene istituzionalizzata nella condizione monastica.

---

(4) Il testo che qui si pubblica nasce da due conversazioni, una tenuta nel luglio 1977 a Norcia al « Corso di studi benedettini », l'altra a Genova nell'ambito di una serie di lezioni organizzate da « Quadrivium » sulla spiritualità occidentale.

(5) Cfr. F. Prinz, alla voce *Cassiano*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, II, Roma, 1975, coll. 633-638.

(6) Cfr. S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e sulla contemplazione*, Roma, 1946; G.M. Colombás, *El monacato primitivo*, I-II, Madrid, 1974-75 (cfr. la recensione di G. Baget-Bozzo, in *Renovatio*, XI, 1976, pp. 227-232).

(7) Cfr. *Handbuch der Kirchengeschichte*, II/1 (a cura di K. Baus): *Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon*, Freiburg i.B., 1973, pp. 398-400 (ora anche in traduzione italiana, Milano, 1977, pp. 419-421).

Di fatto, in questi anni dal 415 al 435, dal suo arrivo in Gallia alla morte, a Cassiano si deve l'elaborazione di una dottrina, che unifica le molteplici esigenze di perfezione cristiana che anche in Occidente molti credevano di vedere realizzate nel monachesimo. Il Pichery ha voluto definire Cassiano come un genio pratico (8), ma egli è piuttosto un genio dottrinale, e *doctrina* è il termine che continuamente ricorre nelle *Conlationes* (9): la *doctrina*, la scienza della perfezione cristiana.

Egli intende offrire, infatti, una dottrina che possa fondare l'esperienza monastica come istituto, che si ponga cioè come un modello universale per i cristiani. Non un modello che sia il frutto dell'esperienza di un asceta, per grande che sia; il suo problema non è quello di trasmettere semplicemente un'esperienza, ma di strutturare in termini universali le varie esperienze. Cassiano può riuscire in questo intento proprio perché è in possesso di una dottrina ecclesiologica: il cristiano, per essere perfetto — e la perfezione è un'esigenza irrinunciabile —, deve farsi monaco, e farsi monaco significa accettare una norma di vita di cui è custode un maestro. Cassiano dunque elabora una dottrina, mostrandola in atto, soprattutto nelle *Conlationes*, non in uno ma in molti maestri d'Oriente; la sua è una dottrina che si mostra nell'esperienza, come un'intera tradizione di esperienze che si rende cosciente in una dottrina unitaria. Anche per questo il monachesimo gallico, che conosceva da pochissimi anni l'esperienza di Lérins, ed era erede di altre molteplici e diverse esperienze (specialmente quelle legate a S. Martino), si modella ben presto sul canone cassianeo, e dalla Provenza la sua influenza tocca tutto l'Occidente (10).

Quale è la novità di Cassiano? Mi limiterò a presentarne la dottrina nei suoi aspetti fondamentali, prendendo come base le *Institutiones*, ma vedendone poi gli sviluppi ulteriori nelle *Conlationes*. Ora la motivazione esteriore alla sua opera è la constatazione che la vita monastica in Gallia (« in hac regione », « in hac provincia ») (11) è decaduta, anzi è grande-

(8) « un véritable génie pratique »: così il Pichery nella sua introduzione alle *Conférences* (Sources chrétiennes, 42), p. 58.

(9) Si cfr. almeno (in un punto significativo) la prefazione alle *Conlationes*, ed. cit., I, p. 75.

(10) Oltre a quanto già ricordato, su Cassiano sarà opportuno tenere in particolare presenti i contributi di P. Christophe, *Cassien et Césaire, prédicateurs de la morale monastique*, Gembloux, 1969; J.-C. Guy, *Jean Cassien, Vie et doctrine spirituelle*, Paris, 1961; J. Leroy, *Le cénobitisme chez Cassien*, in *Revue d'ascétique et de mystique*, 43 (1967), 121-158; F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, München-Wien, 1965; A. de Vogüé, *Monachisme et église dans la pensée de Cassien*, in *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, pp. 213-240. Si veda ora la raccolta di saggi curata da F. Prinz, *Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter*, Darmstadt, 1976; e i lavori più recenti di J. Fontaine, *L'ascétisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d'Hilaire à Cassien*, in *La Gallia romana*, Atti del Colloquio organizzato dall'Accademia dei Lincei, Roma, 1973, pp. 87-115, e J. Rippinger, *The Concept of Obedience in the Monastic Writings of Basil and Cassian*, in *Studia monastica*, 19 (1977), pp. 7-18.

(11) *Institutiones*, II, 7, 1 (ed. cit., p. 70), II, 8, 1 (ed. cit., p. 72).

mente corrotta, quando nelle *Conlationes* ricorderà i vari tipi di monaci — eremiti, cenobiti e sarabaiti — affermerà tranquillamente che mentre in Egitto e in qualche misura negli altri paesi dell'Asia, ci sono molti eremiti e cenobiti, altrove predominano i sarabaiti, coloro che si fanno monaci per diventare ricchi (12).

Perché questa corruzione? Perché in Occidente chi vuole farsi monaco non ha una norma comune da seguire: ognuno si regola « pro captu mentis suae » (13); ma per buona che sia questa norma individuale, Cassiano la respinge come mortifera. Per questo scrive appunto « instituta ac monasteriorum regulae » (14), non le proprie, ma quelle degli antichi e santi padri, la regula « sanctorum patrum antiqua » (15), l'« antiquissima patrum constitutio » (16), che sola può « maiorum servare doctrinam » (17).

Questa regola l'Occidente non la conosce; Cassiano fa esplicito riferimento all'Oriente e all'esperienza monastica dell'Egitto, cioè alla tradizione di Antonio (anche se userà spesso la tradizione cenobitica di Pacomio) (18). Ma la regola orientale va seguita perché è la stessa regola degli apostoli: « a tempore praedicationis apostolicae, quo religio ac fides christiana fundata est, per universum Orientem statutum est... » (19); ma la *moderatio* d'Oriente, « nonnulli in quibusdam occidentalibus civitatibus ignorantes » (20), non è stata applicata da coloro che in Gallia volevano scegliere la via del monastero.

Cassiano giustifica così — con quello che è stato chiamato il mito dell'origine apostolica (21) — non solo il suo trasferire la norma monastica dall'Oriente all'Occidente, ma giustifica il monachesimo stesso. Questa sua « ideologia » monastica si presenta tuttavia — già lo si è accennato — come un'ecclesiologia.

Al tempo degli apostoli, quando la « ecclesiae illius primitivae perfectio » rimaneva ancora « inviolata », quando « fervens paucorum fides necdum in multitudinem dispersa tepuisset » (22), allora gli antichi padri si erano riuniti per stabilire le regole monastiche; un angelo era anzi sceso dal cielo

(12) Cfr. *Conlationes*, XVIII, 7 (ed. cit., III, pp. 18-21).

(13) *Institutiones*, II, 2, 1 (ed. cit., p. 58).

(14) Ibid., Pref. 7, 7 (ed. cit., p. 28); ibid., II, 2, 2 (ed. cit., p. 60) si parla di « antiquissimorum patrum vetustissimae institutiones ».

(15) Ibid., I, 2, 3 (ed. cit., p. 40).

(16) Ibid., II, 2,2 (ed. cit., p. 60).

(17) Ibid., II, 3, 5 (ed. cit., p. 62). Ma le citazioni si potrebbero moltiplicare.

(18) Cfr. ibid., Pref. 3 (ed. cit., p. 24) e poi passim.

(19) Ibid., III, 9, 1 (ed. cit., p. 112); poi, quasi con gli stessi termini, nella *Conlatio* XVIII (ed. cit., III, p. 14 sgg.).

(20) *Institutiones*, III, 10, 1 (ed. cit., p. 114).

(21) Cfr. de Vogüé, art. cit., pp. 217-218.

(22) *Institutiones*, II, 5, 3 (ed. cit., p. 66).

per consegnarle loro (23). L'origine della norma è dunque insieme divina e apostolica (del resto quegli antichi padri, secondo l'insegnamento di S. Marco, seguivano regole più alte dello stesso Nuovo Testamento) (24).

Questo tema, che si trova all'inizio delle *Institutiones*, è ripreso più ampiamente nella *Conlatio* XVIII, che di queste apre l'ultima serie, quasi un estremo messaggio di Cassiano, ma che continuamente vi ritorna, quasi in tutte, fino alla XXIV. Qui la sua concezione della Chiesa è più complessa e più chiara: il «desiderium perfectionis» (25), la risposta all'«estote perfecti» evangelico, si realizza nel cenobio. E Cassiano, più di prima, illustra qui le caratteristiche cenobitiche anche in rapporto a quelle eremitiche (26).

Cassiano dà la parola all'abba Giovanni (27), che da eremita si era fatto cenobita: «relicta heremi libertate et illa professione sublimi», aveva infatti preferito «sub coenobii iugum... intrare» (28); perché nel deserto non si trova più quella «solitudinis vastitas» che permetteva l'incontro con Dio nel silenzio totale dello spirito (29); ormai una «irruens multitudo» di gente penetra nel deserto, cerca la consolazione, il conforto, l'esempio, il miracolo: l'eremita viene così distratto continuamente dal suo compito e dal suo desiderio, deve occuparsi di troppe cose umane, se vuole accogliere gli ospiti come conviene (30). L'abba Pinufio, divenuto celebre come superiore di un monastero (31), vuole sfuggire al clamore che la sua santità provoca attorno a lui; se ne va allora, ma non si ritira in un eremo, cambia invece monastero, si traveste e va dove non lo conoscono (32).

Senza dubbio l'eremitismo rappresenta, come diremo, un grado superiore di perfezione, e il suo modello è il Cristo che si ritira a pregare sui monti (33); ma per Cassiano il modello eremitico non è più un modello storicamente perseguibile. Il cenobitismo ha il suo modello nella comunità degli apostoli (34): che erano un cuore solo e un'anima sola, e tutto pos-

(23) Cfr. ibid., II, 4, 1 (ed. cit., p. 64).

(24) Cfr. ibidem, dove si ricorda il passo di *Atti Apost.* 4, 32-35, e si afferma che «non solum illa magnifica retinebant», che si leggono appunto negli *Atti*, «verum etiam his multo sublimiora cumulaverant». E' questo passo che il de Vogüé (art. cit.) ha caratterizzato come versione alessandrina del mito delle origini monastiche (cfr. tuttavia più sotto, contesto dopo nota 38).

(25) *Conlationes*, XVIII, 1 (ed. cit., III, p. 12).

(26) Cfr. la prefazione alle *Conlationes* XVIII-XXIV (ed. cit., III, p. 8).

(27) E' la *Conlatio* XIX, «De fine coenobitae et heremitae» (ed. cit., III, pp. 37-55).

(28) Ibid., XIX,2 (ed. cit., III, p. 40).

(29) Ibid., XIX, 5 (ed. cit., III, p. 42).

(30) Ibidem (anche pp. 42-43).

(31) E' la *Conlatio* XX, «De poenitentiae fine et satisfactionis indicio» (ed. cit., III, pp. 56-72).

(32) Cfr. ibid., p. 57.

(33) Cfr. ibid., X, 6 (ed. cit., III, pp. 80-81).

(34) Cfr. *Atti Ap.*, 4, 32-35. Cfr. *Institutiones*, II, 5, 1 (ed. cit., p. 64: qui sopra ricordato); *Conlationes*, XVIII, 5 (ed. cit., III, pp. 14-15).

sedevano in comune, come riferiscono gli Atti. Perciò «coenobitarum disciplina a tempore praedicationis apostolicae sumpsit exordium» (35). Si è voluto vedere anche qui il riproporsi del mito delle origini apostoliche del monachesimo: mentre l'inizio del monachesimo data dalla fine del secolo III - inizio del IV, un secolo prima di Cassiano (36). Ma non siamo, io credo, di fronte a una mera proposizione ideologica e mitica. La comunione dei cuori, creata negli apostoli dallo Spirito Santo nel giorno di Pentecoste (37), e il comunismo dei beni che ne era conseguito (38), è l'immagine della Chiesa perenne. Avere compreso che non l'eremo ma il cenobio poteva rappresentare la continuità con quell'immagine, va oltre la dimensione mitica: è una vera continuità spirituale che si innesta sulla presunta continuità storica.

Dunque in quella perfezione era «tunc omnis ecclesia», mentre «nunc» solo «perpauci in coenobis» la realizzano (39). Infatti, morti gli apostoli, la «credentium multitudo» aveva iniziato a «tepescere» nella fede, soprattutto perché la Chiesa aveva dovuto tenere conto dell'«infirmitas» dei pagani, dei gentili, delle loro abitudini (40). Così quell'«ecclesiae perfectio» si era poco per volta «contaminata», e la corruzione era cresciuta ogni giorno (41). Ma non in tutti era scomparso l'«apostolicus... fervor»; alcuni, memori «pristinae perfectionis», si allontanarono «a civitatibus suis», lasciarono anche fisicamente il mondo, si ritirarono per «exercere», «privatim ac peculiariter», quella perfezione che nei tempi apostolici, «generaliter», era vissuta «per universum corpus ecclesiae» (42).

Questa è l'origine del cenobitismo, e solo dal cenobitismo è nato l'eremitismo, la libertà della solitudine contemplante, per il desiderio «sublimioris profectus» (43). Cassiano è dunque cosciente che il cenobitismo, nella forma che egli propone, è una sequela del Cristo, è il compiere la chiamata alla perfezione (l'aspetto mitico non è dunque qui, è piuttosto

(35) Cfr. ibid., XVIII, 5 (p. 14).

(36) Cfr. de Vogüé, art. cit., p. 219 sgg.

(37) Cfr. *Atti Ap.*, 2, 1-4.

(38) Cfr. ibid., 4, 32.

(39) *Conlationes*, XVIII, 5 (ed. cit., III, p. 15).

(40) Ibidem.

(41) «Cum... ista libertas, quae gentibus propter infirmitatem primae credulitatis indulta est, etiam illius ecclesiae perfectionem quae Hierosolymis consistebat paulatim contaminare coepisset, et crescente cotidie vel indigenarum numero vel advenarum primae illius fidei refrigesceret fervor...»: ibidem.

(42) Ibidem (pp. 15-16).

(43) Cfr. ibid., XVIII, 6 (ed. cit., III, pp. 16-18; la citazione a p. 17); *sublimis* è tipicamente detto dell'anacoretismo; cfr. anche la pref. alle *Conlationes* XVIII-XXIV (ed. cit., III, p. 8: «anachoretica sublimitas») e ibid., XIX, 5 (ed. cit., p. 43: «theoretica sublimitas»).

nel pretendere che la normativa cenobitica sia di diretta derivazione apostolica) (44).

Ora lo schema di perfezione cristiana, come Cassiano lo delinea, è costruito in riferimento alla Chiesa nella sua complessa situazione storica: anche quella di Cassiano, come lo era stata quella di Antonio, è una risposta ad una situazione della Chiesa gravemente fallimentare.

La predicazione ai Gentili e la loro conversione non era avvenuta e non avveniva senza forti resistenze e senza gravi residui: è Cassiano stesso a ricordarli (45). Il contrasto con l'impero e il mondo greco-romano aveva tuttavia creato un primo modello storico di perfezione cristiana: quello del martire. Emergendo dalla moltitudine dei *lapsi*, il martire sa rifiutare il culto alla divinità pagana a prezzo della vita, per avere una vita più grande: quella stessa di Dio (46).

Così nel martire si rompe la tradizione pagana, dove il culto agli dei comporta un'offerta sacrificale, mediante la quale si ottiene il favore divino nel cosmo e nella natura, ma non richiede, di per sé, una moralità. La fede cristiana rompe questo schema, perché richiede che culto e moralità non siano più distinti. Nel martire, poiché è Dio che concede la vita, la vita dell'uomo si conforma e trasforma nella vita di Dio. La moralità cristiana per questo è rigorosamente escatologica: il cristiano conforma la sua vita alla vita ultra-terrena, vive già in terra la vita dei cieli. E' questa trasformazione della vita, a porre gravi difficoltà alla conversione.

In questo senso la figura del martire è una vittoria, ma è solo una prima vittoria: il modello martiriale è un modello battesimale, e il battesimo è l'inizio della vita cristiana. Il martire è chi vince la morte: possedendo la vita divina, di fronte al dolore e alla morte, fa sgorgare dalla morte la vita, come la croce nel Cristo genera la resurrezione. Il battesimo è il sacramento di questa vittoria.

Nel secolo IV e V, finite le persecuzioni, il martirio non può più essere assunto a diretto modello di perfezione. Il modello cambia e non ha più riferimento immediato alla morte, ma ha riferimento al mondo. Il monaco diventa così il perfetto seguace di Cristo, in quanto rinuncia al mondo: morendo al mondo è capace di vincerlo. Si era infatti posto, e si poneva, per tutta la Chiesa, un problema diverso: quello di un'intera vita teandrica, una compiuta esperienza umano-divina, che si svolga come tale

---

(44) Il tema della perfezione è esplicitamente e continuamente richiamato da Cassiano: è anzi il suo problema principe.

(45) Cfr. anche qui sopra nota 41.

(46) Tra la vasta letteratura sull'argomento, che qui non è possibile ricordare, mi sia concesso rinviare alla relazione che ho tenuto su *La storia dell'agiografia da Teodosio a Gregorio il Grande* al Convegno internazionale dell'Accademia dei Lincei su « Passaggio dal mondo antico al medio evo. Da Teodosio a Gregorio Magno » (Roma, maggio 1977); gli *Atti* sono in corso di stampa. La giustificazione di quanto si sostiene qui di seguito può trovarsi in quel saggio.

nella storia; di una vita nel mondo che sia nella sua interezza, non solo nel suo inizio, vissuta da fuori del mondo.

Il problema diventa gravissimo nel secolo IV, quando la generale crisi di civiltà porta un numero sempre maggiore di pagani ad accettare la Chiesa, e quando la politica costantiniana (e poi teodosiana) non pone più ostacoli alla Chiesa, fino a proclamare quella cristiana religione dello Stato, rovesciando il giudizio di ateismo sul paganesimo. I nuovi fedeli non hanno difficoltà a rendere il loro culto al nuovo Dio, ma rimane tanto più grave l'antica difficoltà a trasformare la propria vita, ad assumere una nuova moralità. Nuovi rapporti tra uomo e Dio, che richiedono di regolare e modificare la propria vita sull'amore del Dio uno e trino; nuovi rapporti tra uomo e uomo, fino all'amore dei nemici; nuovi rapporti dell'uomo con se stesso, fino a porre la castità al vertice dell'esperienza storico-corporea. Un comportamento dunque che — contro la tradizione pagana — non sembra avere alcun riferimento sociale.

Il monachesimo nelle sue varie forme nasce come risposta a questa situazione storica della Chiesa. Molte sono le soluzioni, da Antonio ad Agostino; esse sono tuttavia accomunate dalla convinzione che la perfetta sequela del Cristo è possibile, ma che essa comporta la rinuncia al mondo; il modello monastico, in diversa misura, condiziona tutte le scelte. Ho cercato in altra occasione (47) di illustrare i termini per cui il modello agiografico del martire trapassa in quello del monaco, e come vi sia, tra secolo IV e V, tra l'immagine monastica di Antonio quale risulta dalla biografia di Atanasio e quella che del grande Agostino dà Possidio, una fondamentale unità: grande varietà di soluzioni ma tutte all'interno di una medesima risposta, d'uno stesso problema. In Atanasio possiamo sottolineare un modello eremitico, come un modello cenobitico nella Parola di Gerolamo, e uno monastico - vescovile in Ambrogio e Agostino. Ma dall'immagine di Antonio in Atanasio a quella di Agostino in Possidio non c'è salto di qualità: non c'è opposizione tra la contemplazione in Antonio e l'azione in Martino o Ambrogio, c'è solo l'approfondimento di un medesimo problema: come la rinuncia al mondo permetta di costruire una vita e una comunità che viva su questa terra secondo Dio e non secondo il mondo. Si pone così in termini diversi dai precedenti il problema stesso di edificare una condizione umana che sia la Chiesa.

Così da Antonio ad Agostino, come da Atanasio a Possidio — i loro biografi — in una linea di sviluppo che credo omogenea — il concetto di perfezione cristiana (cioè di pienezza della Chiesa, di vera Chiesa) si manifesta come nuova possibilità di conciliare i due comandamenti: l'amore di Dio e l'amore del prossimo, di comporre la tensione tra le due carità: il silenzio al mondo, che lega il monaco o il vescovo all'altro secolo; la parola, l'azione caritatevole, l'esorcismo, che manifesta l'altro secolo in que-

(47) Vedi la nota precedente.

sto. Lo strumento è sempre la croce. « Adflictio in saeculo materia praemiorum est », afferma Gerolamo (48), così « non solum effusio sanguinis... sed devotae quoque mentis servitus, cotidianum martyrium est » (49).

Il primo modello monastico, tra Atanasio e Possidio, implica dunque un ritiro dal mondo, per convertire il mondo (50). Si deve ad Agostino se i modelli di perfezione cristiana, che hanno cercato di porsi come egemoni nella Chiesa tra il secolo IV e V, sono stati condotti alla qualità di cui è testimone Possidio: cioè se le esigenze di perfezione cristiana, che sono alla base del modello eremitico orientale, sono state considerate all'interno di una esigenza ecclesiale. Quello che nel modello eremitico, e in quello stesso cenobitico, poteva essere dovuto ad una presenza gnostica, o almeno a una più forte presenza origenista: l'eremo o il cenobio come una fuga dal mondo e dunque come una liberazione dell'anima dalla dimensione corporea che il mondo rappresenta; questa dimensione, che creava una distinzione dei cristiani tra coloro che vivono nel mondo e coloro che materialmente lo abbandonano, questo limite è da Agostino radicalmente evitato.

E' dunque Agostino che porta al suo vertice il modello seguito a quello martiriale e la coscienza della perfezione cristiana quale si manifesta tra secolo IV e V. Ma, come anche Possidio ricorda (51), Agostino è uno sconfitto, non solo perché i Vandali distruggono la Chiesa che egli ha costruito in Africa, ma perché la sua teologia della Chiesa e della storia non è immediatamente recepibile. Teodosio aveva reso cristiano tutto il mondo antico, non si trattava di una conversione, ma di una iscrizione nei ruoli.

---

(48) Cfr. Hieronymi, *Epitaphium Sanctae Paulae*, ed. J.W. Smit, in *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, a c. di Chr. Mohrmann, Milano, 1975, p. 192 (Vite dei Santi, IV).

(49) Ibid., p. 232.

(50) L'abbandono materiale del mondo non è mai fine a se stesso, come mette in luce Atanasio, proprio nella vita di Antonio: *Vita Antonii*, a c. di G.J.M. Bartelink (nel vol. I della serie diretta dalla Mohrmann, cit. sopra n. 48), Milano, 1974, pp. 22-23: « Neque enim in secessum..., sed indicium virtutis dicebat (Antonio) esse deificae in desiderio et voluntate bona » (il termine *deificus* — sia detto tra parentesi — è stato tradotto, in questa edizione, pessimamente, in senso morale o ascetico, mentre ha valore mistico o escatologico: il significato del testo ne viene sfigurato). E' da questa dimensione mistica che il monaco (o il vescovo-monaco) è continuamente riportato nel mondo, per combattere il demonio o l'eresia, con la preghiera o con il miracolo o con la parola, che non sono più mezzi umani ma strumenti teandrici per la salvezza del mondo.

(51) Cfr. Possidii *Vita Augustini*, a c. di A.A.R. Bastiaensen, in *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino* (vol. III della serie diretta da Chr. Mohrmann sopra cit.: nota 48), Milano, 1975. Alle pp. 212-234, quasi a chiusura e sigillo della sua *Vita*, Possidio inserisce la celebre lettera di Agostino al vescovo Onorato, in cui si consiglia a vescovi e preti di non fuggire davanti ai Vandali, di affrontare piuttosto la morte che abbandonare a se stesso il popolo cristiano: è questo sacrificio che mantiene la Chiesa nella storia, quella Chiesa che egli aveva cercato (da vescovo che vive come un monaco, cioè diversamente dal mondo, con una regola di vita diversa dalla regola mondana) di costruire con la parola. Infatti « verbum Dei usque ad ipsam suam extremam aegritudinem inpraetermisse, alacriter et fortiter... in ecclesia praedicavit » (ibid., p. 236).

Ambrogio lo capisce immediatamente e cerca uno spazio alla Chiesa contro lo stesso potere politico cristiano (52). Agostino va ben oltre, in quanto vede la storia come guidata da Dio dentro il contrasto tra le due città; ma quella di Dio e quella dell'uomo non si distinguono per i loro confini materiali, quanto per il loro discrimine reale, che passa per il cuore dell'uomo. E' il cuore dell'uomo che va convertito (53).

Questa teologia è contro la situazione, in cui la Chiesa è diventata organo dello Stato e lo Stato ha assunto il compito di manifestare Cristo nella storia. Agostino offre invece una dottrina per edificare la Chiesa, e vede la perfezione come socialmente possibile nella misura in cui i vescovi (che vivono come monaci) portino il popolo cristiano dal catecumenato o dall'eresia alla piena fede. Ma proprio questo non era possibile. Cassiano è contemporaneo di Agostino, anche se di lui un poco più giovane. Agostino è perdente, Cassiano è vittorioso. E Cassiano prescinde da Agostino, non ne vede o non ne comprende la grandezza (54), sceglie un'altra strada.

Cassiano prescinde totalmente dai rapporti della Chiesa con l'Impero. Ma in questo modo prende atto dei rapporti esistenti, e trova una soluzione storicamente agibile. Di fronte alla difficoltà di convertire tutto il popolo, reso cristiano solo di nome, da un culto come ossequio esterno ad una vita di fede come trasformazione dell'uomo in Dio, Cassiano opera una scelta. Egli afferma che solo il monaco è cristiano: chi vive nel secolo, il secolare, è equiparato ai Gentili, è un pagano: « carnalis... id est saecularis vel gentilis » (55); è in qualche modo fuori della vera Chiesa. Lo si

---

(52) Si può vedere, per i contrasti con il potere politico, anche la biografia ambrosiana: Paulini *Vita Ambrosii*, a c. di A.A.R. Bastiaensen (nel volume citato alla nota precedente); pp. 66-100.

(53) Per questo aspetto del pensiero agostiniano e del suo significato, mi sono soprattutto giovato di G. Baget-Bozzo, *La teologia della storia del «De civitate Dei» di S. Agostino*, Roma, 1967 (diss. ms. alla Univ. lateranense).

(54) Sintomatica è la questione pelagiana, dove Cassiano assume una posizione nettamente antiagostiniana (come antipelagiana): si cfr. nella ben nota *Conlatio* XIII, il cap. 11 (ed. cit., II, p. 162). Una certa rozzezza dell'argomentazione teologica di Cassiano, quando affronta problemi dottrinali, è presente anche nel *De incarnatione contra Nestorium*. Ma ciò non mi pare possa giustificare il giudizio così piattamente negativo, di alcuni più recenti studiosi della questione nestoriana, su Cassiano, come quello di L.I. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso. Storia dogma critica*, Milano, 1974 (Studia patristica Mediolanensia, I), dove lo si qualifica come « non... intelligente », né « corretto », « superficiale, ... prevenuto di tutti i pregiudizi » (p. 158), spinto dalla « fobia del pelagianesimo » (p. 160); così la sua « è pura fantasia », e non fa che « penoso effetto » (p. 163). Troppo facile pensare che dietro questi giudizi ci sia meno un desiderio di comprensione e più un'intenzione a riabilitare in toto Nestorio. — Sul pelagianesimo di Cassiano torneremo più sotto, nota 74 e contesto.

(55) « Tres sunt animarum status, primus carnalis, secundus animalis, tertius spiritalis...; cum renuntiantes desierimus esse carnales..., spiritalem statum protinus adprehendere tota virtute nitamur... »; ma lo stato peggiore è l'essere tiepido, « quia facilius ad salutarem conversionem ac perfectionis fastigium carnalis quis, id est saecularis vel gentilis accedit » (*Conlationes*, IV, 11: ed. cit., I, pp. 182-183).

è già osservato: quello che nella Chiesa primitiva era possibile *generaliter*, ora lo è solo *peculiariter*, *privatim* (56), per pochi.

Se la fede si è nei molti corrotta, occorre che alcuni cristiani si separino dalla società cristiana, e realizzino nella loro specifica vita comune — senza preoccuparsi direttamente del mondo, neppure della sua conversione (57) — l'espressione storica dell'attesa del Regno: agli uni è concesso il senso spirituale della Scrittura, che introduce ai misteri del Regno; agli altri il solo senso letterale (58); gli uni sono fedeli, gli altri profani (59). In definitiva il « verum Israhel », la Chiesa, è solo la « monachorum plebs » (60). I « monachi soli » riescono a raggiungere quella « perpetua unitas » (61) descritta per gli apostoli nel Nuovo Testamento.

Commentando Romani 6, Cassiano teorizza pertanto che solo i monaci sono « sub gratia », gli altri cristiani « sub lege » (62); i cristiani si dividono in *magni* e *parvi*, tra coloro che possono e coloro che non possono « implere » (63) la perfezione. Questa concezione ecclesiologica è in Cassiano pienamente cosciente. Nella *Conlatio* XXI egli fa chiedere da Germano all'abba Theonas, che del passo di Romani aveva dato questa interpretazione: ma il regime « sub gratia » non è stato « generaliter » promesso da Cristo « non solum monachis sed etiam omnibus Christianis » (64)? La risposta è evasiva: è questa una « quaestio immodica » (65), troppo grande per poter rispondere.

Questa divisione è la condizione stessa in cui si costruisce il monachesimo di Cassiano e poi tutto il monachesimo occidentale (come in Oriente,

(56) Cfr. sopra nota 42.

(57) Anche per questo rimane in secondo piano la funzione sacerdotale e il compito di annuncio e predicazione che Cristo lascia ai suoi discepoli. Tra i molteplici passi in questo senso si cfr. l'ultima *Conlatio* (quasi un estremo messaggio), in cui Cassiano qualifica il desiderio di conversione del mondo come diabolico: « rectius nobis est hunc solitudinis huius tenuissimum fructum indisrupta iugitate sectari, ...quam adfectare lucra illa maiora, ...etiamsi parta fuerint quaestuosissima conversione multorum... Quibus inlusionibus atque dispendiis omnes admodum infirmos necesse est inplicari, qui ... ad convertendos alios ac regendos diabolicis inlusionibus instigantur ...; quidquid per aliorum conversionem videtur adquirere, intemperantia cordis sui et cotidiana animi distentione disperdit » (*Conlationes*, XXIV, 13; ed. cit., III, pp. 185-186).

(58) Il senso letterale della Bibbia è per « simpliciores quique ac minus capaces perfectae et integrae rationis » (*Conlationes*, VIII; ed. cit., II, p. 13).

(59) Ibid., p. 11.

(60) Ibid.. XXI, 28 (ed. cit., III, p. 103).

(61) Ibid., XXIV, 26 (ed. cit., III, p. 200).

(62) Ibid., XXI, 29 (ed. cit., III, pp. 104-105).

(63) Ibid., XXI, 5 (ed. cit., III, p. 80); nel cap. 6 la serie contrapposta continua (*fortes/infirmi*; *perfecti/fragilitate superati*) a significare non solo che la perfezione è possibile (anche se a pochi), ma anche ad indicare una differente condizione nel popolo cristiano.

(64) Ibid., XXI, 31 (ed. cit., III, p. 106).

(65) Ibidem.

per altra eredità, quello basiliano). Non è più il monachesimo copto o greco o latino del secolo IV, in cui il monaco o il vescovo-monaco è il perfetto cristiano che lascia il mondo per vincerlo, per convertirlo. Il monachesimo di Cassiano è un monachesimo che diventa istituto, la scuola di specializzazione necessaria ed esclusiva per la perfezione: si lascia il mondo per isolarsi in Dio, perché la Chiesa come tale possa apparire, una Chiesa dove il primato dell'amore di Dio sia assoluto, così da mettere in ombra l'amore del prossimo: l'« apostolato » tende ad essere emarginato in questo schema.

In questo senso il monachesimo sacralizzato di Cassiano, che nasce sul fallimento di rendere cristiano tutto il popolo, ha il grande merito di avere conservato intatto il modello di perfezione evangelica: l'assimilazione al divino (l'amore di Dio) come vera fede cristiana, una assimilazione che si ottiene mediante la croce di Cristo. Quella equiparazione cristiano-monaco e secolare - pagano, questa divisione è il prezzo storico per potere ancora proporre, alla Cristianità costantiniana, la piena sequela cristica come storicamente possibile, poiché infatti l'identificazione cristiano-monaco comporta l'identificazione monaco-Cristo. Questa è la forza costitutiva del monachesimo: la sua sovrapposizione semplice alla Chiesa.

Dopo la « gratia baptismi », dopo il « donum martyrii », la « poenitentia» monastica (66). Il primo monachesimo, del secolo IV fino agli inizi del secolo V, eremitico o evangelizzatore, non ha retto le condizioni della storia, si è presto frantumato o corrotto. In quest'altro senso la vittoria di Cassiano su Agostino è provvidenziale. Dopo il modello martiriale è questo il primo grande modello in cui la vita cristiana venga presentata nei suoi valori irrinunciabili: la vita di una comunità che attende il pieno compiersi di un'escatologia che già possiede; il cristiano come colui che, possedendo la vita divina, vive in questo mondo una vita che anticipa l'escatologia nella storia.

Lo «status» monastico propone infatti una vita diversa da quella mondana, proprio perché unisce alla storica un'altra vita; così il cristiano-monaco, guidato da una norma, una regola, può storicamente realizzare la sua differenza dal mondo, che gli è costitutiva, anche se è un mondo che Teodosio ha costretto ad essere cristiano. In quanto propone questo diverso genere di vita, il monachesimo diventa una componente che non si potrà cancellare dall'eredità cristiana. Cassiano è il genio dottrinale che in Occidente propone per primo, in forma piena e istituzionale, questo modello di santità.

Bisognerà ora vedere in cosa consiste, al suo interno, il modello di Cassiano: egli propone le sue istruzioni monastiche come una scienza dello

(66) Così è indicata la successione storica della perfezione cristiana nella storia: *Conlationes*, XX, 8 (ed. cit., III, p. 64). Cfr. anche ibid., XVIII, 7 (ed. cit., III, p. 21): «Illos (i cenobiti) patientia atque districtio... crucifixos huic mondo cotidie vivosque martyras facit».

spirito: la norma che egli propone consiste nel condurre al monachesimo il cristiano che desidera la perfezione, e nel condurre il monaco all'incontro con Dio, alla contemplazione di Dio. Questa scienza viene costruita da Cassiano mediante una singolare operazione culturale e spirituale.

Egli proviene da convinzioni origeniane (ha parole di comprensione, nella *Conlatio* X, per i monaci antropomorfiti, che pur saranno i vincitori nella lotta diretta, contro Origene, da Gerolamo e da Teofilo, e di cui Cassiano è vittima) (67), e convinzioni di quell'origenismo particolare, passato attraverso Evagrio, in cui le componenti platonizzanti si erano accentuate (68): se la carne e la sua fragilità indica una decadenza delle creature rispetto al piano originario, l'anima umana, la *mens*, è in grado di interrompere la decadenza e di ricongiungersi a Dio, all'uno, mediante un'intelligenza che deve sempre più purificarsi dalla carne. La contemplazione è concepita come un'operazione dell'intelletto, così che i dati biblici sono compenetrati dalle tematiche ellenistiche.

Non si può per altro dire che Cassiano sia evagriano. Egli corregge sistematicamente Evagrio: vi cancella ogni traccia gnostica, ma conserva lo schema origeniano. Si hanno così due momenti della scienza spirituale, uno pratico e uno teorico (69), dove tuttavia la *theoria*, la contemplazione, è soprattutto la comprensione del mistero divino rivelato, non è più legata a un concetto di « vita teoretica » come separata e contraria alla vita della carne, e dunque affidata esclusivamente all'intelletto (70).

Quello di Cassiano è dunque un semiorigenismo: vi si mantiene il pri-

---

(67) Cfr. *Conlationes*, X, 2-3, 5 (ed. cit., II, pp. 75-78, 78-79). — La sconfitta degli origenisti, cioè delle sue convinzioni, e la vittoria dell'altra tradizione eremitica degli antropomorfiti, è uno dei motivi che lo portano a criticare l'eremitismo e a preferire il cenobitismo? Ciò tuttavia non appare mai esplicitamente nelle fonti.

(68) Su Evagrio si cfr. ora, dopo *Les « Képhalaia gnostica » d'Evagre le Pontique*, Paris, 1962, di A. Guillaumont: Evagre le Pontique, *Traité pratique ou Le moine* a c. di A. e C. Guillaumont, Paris, 1971 (Sources chrétiennes, 170-171), che presenta anche una « Etude historique et doctrinale » del primo (pp. 21-125). — Per i rapporti con Cassiano cfr. quanto accennato più sopra alla nota 6 e contesto.

(69) Si cfr. soprattutto la *Conlatio* XIV « De spiritali scientia ». Ma si cfr. anche le *Conlationes*, I, VIII e XXIII. Non è qui possibile proporre un'analisi di questi (ed altri) testi, ma diremo almeno che la supremazia della teoria è dovuta, in Cassiano, in ultima istanza, alla supremazia di Dio sull'uomo. « Una ergo est theoria, id est contemplatio Dei, cuius merito omnia iustificationum merita, universa virtutum studia postponuntur » (*Conlationes*, XXIII, 3; ed. cit., III, p. 141), perché « nihil bonum nisi deitas ipsa, omnis vero creatura, ut beatitudinem aeternitatis vel inmutabilitatis obtineant, non hoc per suam naturam, sed per creatoris sui partecipationem et gratiam consequuntur, tenere meritum bonitatis creatori suo conlata non possunt » (ibid., p. 142). Dove è chiaro (come in molti altri luoghi) che la perfezione all'uomo, cioè la sua divinizzazione, è possibile, ma ha come strumento Dio stesso.

(70) Il corpo è certo ritenuto un peso, una difficoltà, anzi un contagio per la *mens*, per l'anima. Si cfr. *Conlationes*, I, 14, (ed. cit., I, pp. 95-96): « ...illam pretiosorem hominis portionem..., deposita hac qua retunditur in praesenti sarcina corporali... exuta mens ista carnali qua nunc hebebatur pinguedine... »); ibid., III, 7 (ed. cit., I, p. 147: « mens

mato della vita contemplativa sulla vita «actualis» (71), nel senso evangelico impersonato da Maria e da Marta (72), ma anche nel senso origeniano di una vita « practica » (rivolta alla mortificazione delle passioni) come tappa necessaria e assolutamente preliminare alla vita «teoretica» (73).

Ora in Cassiano la correzione all'evagrismo, il suo semiorigenismo si presenta come il risultato di una seconda correzione: quella dell'errore pelagiano. Per usare una formula: in lui semiorigenismo e semipelagianesimo sono con-necessari.

In un passo celebre Cassiano rifiuta esplicitamente la teoria della grazia di Agostino, ma rifiuta anche decisamente Pelagio (74), che vive a Roma in questi stessi anni. Del resto Pelagio partiva dalla stessa esigenza di Agostino e di Cassiano, « quomodo verus christianus esse possim » (75). Ma il suo errore stava nel credere che la perfezione sia a portata di tutti: il peccato di Adamo non ha corrotto la natura, perché esiste una « naturalis sanctitas »; l'uomo con il suo libero arbitrio può adempiere ciò per cui Dio l'ha chiamato (76). Questa autonomia dell'uomo nell'opera della salvezza viene corretta da Cassiano, che attribuisce all'esclusiva iniziativa di Dio il vertice del cristiano, la contemplazione: ciò che gli viene da Origene, lo porta a correggere Pelagio.

Cassiano dunque rifiuta Pelagio, ma ne accoglie un'istanza. Nell'ultimo libro delle *Institutiones*, poi nella III e nella XIII *Conlatio* (al centro della seconda serie delle *Conlationes*), Cassiano sviluppa la sua idea di una sinergia umano-divina per la conquista della perfezione. « Providentia

---

notra nullo carneae pinguedinis hebetata contagio...»); ibid., XXIII, 10 (ed. cit., III, p. 153: «experti igitur se humanis viribus desideratum finem obsistente carnis sarcina adtingere non valere»). Ma questa pesantezza del corpo, questo impedimento non è tale che la vita teoretica costituisca il solo impegno di chi è nella via della perfezione: la vita pratica, che è legata al corpo e alle forze umane, è strettamente necessaria perché la *theoria* possa avviarsi: ricordiamo solo il passo di *Conlationes*, XIV, 2 (ed. cit., II, p. 184): « Quisquis igitur ad « theoretikén » voluerit pervenire, necesse est ut omni studio atque virtute actualem primum scientiam consequatur »; la formulazione non potrebbe essere più esplicita e più drastica.

(71) Le affermazioni in tale senso sono continue. Si cfr. per un esempio, *Conlationes*, XXIII, 4 (ed. cit., III, p. 144): « universarum merita virtutum ..., cum per se bona atque pretiosa sint, tamen theoreticae claritatis comparatione fuscantur ».

(72) Cfr. *Conlationes*, I, 8; XXIII, 3.

(73) Cfr. sopra nota 70.

(74) Cfr. *Conlationes*, XIII, 11 (ed. cit., II, p. 162): «Multi (i seguaci di Pelagio e di Agostino)... haec credentes... variis sibique contrariis sunt erroribus involuti». La disputa sollevata da Agostino sarebbe anzi una «vaniloqua disputatio» (*Institutiones*, XII, 15; ed. cit., p. 470). La questione, dopo il capitolo che vi ha dedicato O. Chadwick, op. cit., pp. 109-138, andrebbe ripresa ed approfondita. Qui a noi preme in particolare sottolineare l'interrelazione, in Cassiano, tra la questione pelagiana e la questione origeniana.

(75) Così in una lettera edita da A. Hamman, in P.L., *Suppl.*, I, col. 1691.

(76) Sulla questione pelagiana si veda ora O. Wermelinger, *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411 bis 432*, Stuttgart, 1975 (Päpste und Papsttum, 7).

(Dei)... cooperatur in nobis» (77), Dio è un *auxilium*, una *protectio*, un *adiutorium* (i termini ricorrono spesso, *protectio* è anzi il titolo della XIII *Collatio*); «sine adiutorio Dei» (78) il monaco non riesce a camminare nella via della perfezione, ma è il monaco, l'uomo, il soggetto attivo, non Dio. Tutta la strumentazione ascetica, gli «humani conatus», l'«industria», il «labor», la «vita actualis» (79), sono così opera dell'uomo, anche se senza l'aiuto di Dio non sono in grado di arrivare al loro termine. L'uno e gli altri necessari. «Non mea sed seniorum sententia definio perfectionem quidem sine his», cioè senza gli *humani conatus*, «omnino capi non posse, his autem solis sine gratia Dei posse eam a nemine consummari» (80).

Nell'opera della salvezza la prima tappa obbligata, l'*abrenuntiatio*, la sconfitta dei vizi mediante le virtù (che è tema fondamentale in Cassiano) (81), la vita pratica, è opera di questa sinergia umano-divina. Ma da questa si passa all'altro grado, la *contemplatio*, dove la vita divina si partecipa all'uomo, ma dove Dio solo opera (82): l'uomo viene come investito da una vita ineffabile e da una gioia straordinaria, veramente da una nuova e diversa attività vitale; è la *beatitudine coelestis*, la «beatitudinis aeternitas» (83) non la sua propria vita, che l'uomo comincia a sperimentare fin da questa terra.

Con il concetto di *contemplatio* come opera esclusiva di Dio (concetto di derivazione origeniana), Cassiano si distingue perciò da Pelagio. Con il concetto di sinergia nella vita actualis (di influenza pelagiana), egli rifiuta la componente gnostica dell'origenismo.

Ma semipelagianesimo e semiorigenismo sembrano allora necessari alla stessa concezione del monachesimo. Se il monachesimo ha potuto proporsi come un modello storicamente fruibile di perfezione cristiana, lo si deve proprio a questa singolare combinazione cassianea. Perché solo il semipe-

(77) *Institutiones*, XII, 18, 1 (ed. cit., pp. 476-477). E' la formula tipica della sinergia cassianea; si cfr. anche «Domino nobis cooperante» (*Conlationes*, III, 12; ed. cit., I, p. 156).

(78) *Institutiones*, XII, 11, 2 (ed. cit., p. 466); *Conlationes*, XII, 3 (ed. cit., II, p. 149) e XII, 6 (ed. cit., p. 154). Ma i termini di *adiutorium* e *auxilium*, come definitori dell'opera di Dio per la salvezza dell'uomo, sono troppo spesso usati per essere possibile qui citarli.

(79) Cfr., tra l'altro, *Institutiones*, X, 21, 2 (ed. cit., p. 418); XII, 6, 2 (p. 458); XII, 11, 2 (p. 464); XII, 13, 1 (p. 466); XII, 14, 2 (p. 468); *Conlationes*, III, 11 (ed. cit., I, p. 154); III, 12 (p. 156); III, 15 (p. 159); XIII, 3 (ed. cit., II, pp. 149, 150); XIII 8 (p. 158); XIII, 13 (p. 168); per la «vita actualis» si cfr. particolarmente la *Conlatio* XIV.

(80) *Institutiones*, XII, 14, 1 (ed. cit., p. 468); cfr. anche *Conlationes*, XIII, 3 (ed. cit., II, 149): «...evidentius adprobatur nihil posse perficere sine adiutorio Dei laborantis industria».

(81) Si cfr. in particolare la *Conlatio* III («De tribus abrenuntiationibus») e il l. IV delle *Institutiones* («De institutis renuntiantium»); per il combattimento vizi-virtù, oltre i libri V-XII delle *Institutiones*, almeno la *Conlatio* V.

(82) Si cfr. almeno quanto citato più sopra, nota 69.

(83) *Conlationes*, XXIII, 3 (ed. cit., III, p. 142).

lagianismo poteva fondare, senza cadere immediatamente nell'eresia, i « conatus humani », cioè tutta la « structura » (84) ascetica senza cui il monachesimo non sussiste, l'obbedienza al superiore, le pratiche virtuose, il lavoro manuale: quella vita organizzata secondo una norma di separazione materiale dal mondo. E solo il suo semi-origenismo poteva permettere di considerare questa « structura » come meramente strumentale all'opera divina della contemplazione, all'espandersi della grazia nel cuore dell'uomo.

Ma qual è la norma monastica? Essa si concreta dunque in un movimento a due tempi (85). C'è prima una discesa: il monaco va portato « ad humilitatem veram et oboedientiam perfectam » (86); umiltà e obbedienza significano la morte della propria volontà; infatti la « nuditatis virtus » 87), lo spogliarsi di ogni bene terreno, il farsi povero, che è l'atto materiale che segna l'avvio della vita di perfezione, questa *nuditas* non ha senso se il monaco non riesce a *descendere* « ad humilitatem Christi » (88); ma la « Christi humilitas » il monaco « per oboedientiae gratiam desiderat obtinere » (89), quell'« oboedientiae... bonum » che « inter ceteras virtutes primatum tenet » (90).

« Nuditas » « oboedientia » « humilitas » sono così il fondamento della vita di perfezione, in esse si concreta la rinuncia, e la rinuncia è il primo atto della sequela perfetta di Cristo: « abrenuntiatio nihil est aliud quam crucis ac mortificationis indicium » (91). Ora « crux nostra timor Domini est » (92): è accettare il Cristo, Dio fatto uomo, la sua discesa in terra.

Ma questa morte conduce alla vita: compiuta la discesa inizia l'ascesa. Cassiano osserva ancora una volta la necessità di una norma: alla perfe-

---

(84) Cfr. *Institutiones,* XII, 32, 1 (ed. cit., p. 498).

(85) In questi due tempi il semiorigenismo e il semipelagianesimo di Cassiano appaiono perfettamente coincidenti. Ciò si vede poi chiaramente nei primi due capitoli della *Conlatio* XIV (ed. cit., II, pp. 183-184). Nei due movimenti consiste la regola spirituale. Cassiano scrive solo per coloro che vogliono seguirla e così conseguire la perfezione. Cfr. *Institutiones,* VIII, 5, 1 (ed. cit., p. 344): « Itaque monachus ad perfectionem tendens et agonem spiritalem legitime cupiens decertare ... »; e X, 5, 1 (ed. cit., p. 390): « Itaque Christi verus athleta, qui agonem perfectionis cupit legitime decertare » (dove è da notare come il termine di *perfectio* sia messo in rapporto con *lex*).

(86) *Institutiones,* IV, 23, 1. Umiltà e obbedienza, qui, sono appunto le virtù alle quali vuole portare questa opera di Cassiano: « hic liber de institutione est eius qui renuntiat huic mundo, per quam scilicet introductus ad humilitatem veram et oboedientiam perfectam... » (ibid.); cfr. anche la chiusa delle *Institutiones,* XII, 23, 1 (p. 484).

(87) Ibid., IV. 14 (ed. cit., p. 138).

(88) Ibid., IV, 4 (ed. cit., p. 126): « ad humilitatem Christi descendens... »; e poi, subito dopo (ibid., IV, 5): « ...omni fastu deposito mundiali, ad Christi paupertatem et inopiam descendisse ».

(89) Ibid., IV, 29 (ed. cit., p. 164).

(90) Ibid., IV, 30, 1 (ed. cit., p. 164).

(91) Ibid., IV, 34, 1 (ed. cit., p. 172).

(92) Ibid., IV, 35, 1 (ed. cit., p. 174).

zione « his gradibus atque hoc ordine pervenitur » (93), un ordine e una gradualità. Sul fondamento del « timor Domini », dell'« abrenuntiatio », si costruisce la vita perfetta secondo l'ordine delle virtù: i libri V-XII delle *Institutiones* sono appunto dedicati al confronto tra gli otto vizi principali e le corrispondenti virtù. Ma secondo un ordine: dai più esterni e materiali ai più intimi e spirituali, da gola, fornicazione e avarizia, ad ira, tristezza ed accidia, poi fino a vanagloria e superbia. I vizi vanno vinti uno per uno; non si può vincere la fornicazione se non si è vinta la gola, e così via.

Questo cammino è la « via regia » del monaco (94). « Flante nobis Spiritu domini », non bisogna deviare né a destra né a sinistra (95), poiché il vizio non si vince solo evitandolo esteriormente, ma aderendo intimamente alla norma della virtù: « oportet ergo exteriore homine ieiunante interiorem quoque similiter cibis noxiis temperare », si dice a proposito della gola (96); e vincere la fornicazione significa non solo avere la « continentia corporis » ma anche la « contritio cordis » (97); e così per le altre coppie vizi/virtù.

Il combattimento è duro e aspro, ma porta al *culmen* (98) di questo cammino che è la « puritas cordis » (99). Lo strumento della vita ascetica è la *compunctio* (che è un termine fortunato di Cassiano) (100), il fine è la purezza del cuore, avere vinto il peccato e la tendenza al peccato. Ma da qui, «gradu excelsiore» (101), il monaco perviene «ad caritatem, quae timorem non habet» (102); qui la « mens, contemplationi divinae defixa, amore virtutum potius et pulchritudine caelestium delectatur; et ita quis velut caduca despiciet universa praesentia, cum ad ea quae... aeterna inseparabiliter defixerit mentis obtutum, adhuc in carne positus, futurae conmorationis beatitudinem iam corde contemplans » (103).

Cassiano non si sofferma che velocemente, nelle *Institutiones*, sul *culmen* della perfezione: ma già qui la dimensione mistica della sua testimonianza è chiaramente individuabile: il monaco, il perfetto cristiano compie

(93) Ibid., IV, 38 (ed. cit., p. 178).

(94) Ibid., XI, 4 (ed. cit., p. 430).

(95) Ibidem. — In senso analogo Cassiano sfrutta anche l'espressione « ambidextri » (*Conlationes*, VI, 10; ed. cit., I, p, 228 sgg).

(96) *Institutiones*, V, 21, 5 (ed. cit., p. 228).

(97) Ibid., VI, 17 (ed. cit., p. 282).

(98) « ad perfectionis culmen »: *Institutiones*, V, 28 (ed. cit., p. 236).

(99) *Conlationes*, I, 4 (ed. cit., I, p. 81), ma in molti altri luoghi, particolarmente nell'ultimo libro delle *Institutiones*, XII, 15 sgg.

(100) Si cfr. la chiusa del l. IV delle *Institutiones*, prima che inizi la serie dei volumi dedicati a vizi/virtù: IV, 43 (ed. cit., p. 184); e anche *Conlationes*, III, 4 (ed. cit., I. p. 142); IX, 26 (II, p. 62); XIV, 12 (p. 199); e l'uso corrispondente di *compungere* (ibid., IX, 8 e 15; ed. cit., II, pp. 48, 53).

(101) *Institutiones*, IV, 39, 3 (ed. cit., p. 180).

(102) Ibidem.

(103) Ibid., V, 14, 4 (ed. cit., p. 214).

il suo cammino, ancora su questa terra, quando partecipa della vita divina e della felicità che solo il possesso della vita divina può dare (104). In questo quadro, particolarmente nelle *Conlationes,* si sviluppano i temi di Cassiano (105).

L'esperienza di Dio nasce dunque nel più profondo della rinuncia di sé: il cuore puro, che la realizza, è al di là del timore: « puritas cordis, quod est caritas » (106). Chi rinnega se stesso, chi si crocifigge per Dio, incorpora Dio, non vive più di vita propria ma di vita divina. La mistica di Cassiano è dunque nella piena tradizione evangelica (107), anche se si costruisce dentro la tradizione origeniana (108).

E' il « cor perfectum » (109) che si offre a Dio. Così « posse nos Domino cohaerere, et experientia propria deprehendemus » (110); e la perfetta orazione del monaco, è quella di cui non si ha coscienza, perché è ormai lo Spirito di Dio che vive nell'uomo e per lui prega: « in modum cuiusdam incomprehensibilis ac rapacissimae flammae », come un fuoco d' amore investe il monaco, che alza « ineffabiles ad Deum preces purissimi vigoris..., quas ipse Spiritus, interpellans gemitibus inenarrabilibus, ignorantibus nobis, emittit ad Deum » (111). La divinizzazione del monaco è dichiarata esplicitamente: « omne quod vivimus, quod loquimur, quod spiramus, Deus erit, illaque unitas, quae nunc est Patris cum Filio et Filii cum Patre, in nostrum fuerit sensum mentemque transfusa » (112); e poi: « ut quidquid spiramus, quidquid intellegimus, quidquid loquimur, Deus sit » (113).

---

(104) Si cfr. almeno *Institutiones,* IV, 39, 3 (ed. cit., p. 180): « (caritas), per quam universa, quae prius non sine poena formidinis observabas, absque ullo labore velut naturaliter incipies custodire, non iam contemplatione supplicii vel timoris ullius, sed amore ipsius boni et delectatione virtutum ».

(105) Non mi pare si siano sufficientemente studiati i motivi per cui Cassiano ha pubblicato tre serie di *Conlationes,* le singole scelte di problemi che egli ha fatto. Tra l'altro, la qualità mistica, nelle tre serie, si fa sempre più evidente ed esplicita.

(106) *Conlationes,* I, 7 (ed. cit., I, p. 85); e cfr. I, 6 (p. 84).

(107) « mentem... unire cum Christo », si predica dei cenobiti e della loro perfezione: *Conlationes,* XIX, 3 (ed. cit., III, p. 46); « omnes suas mortificare et crucifigere voluntates ac secundum evangelicae perfectionis salutare mandatum nihil de crastino cogitare », dell'eremita (ibidem).

(108) « Non enim tam corruptibilis caro quam cor mundum habitaculum Deo templumque Spiritus sancti perficitur » *(Institutiones,* V, 21, 5; ed. cit., p. 228); « licet magna eidem (all'apostolo Paolo) meritorum stipendia pararentur, tamen mens eius, quamvis sancta atque sublimis, non poterat non ab illa caelesti theoria, intentione terreni operis (il suo lavoro manuale per guadagnarsi il cibo) aliquando divelli » (*Conlationes,* XXIII, 5; ed. cit., III, p. 145).

(109) Ibid., I, 6 (ed. cit., I, p. 84).

(110) Ibid., VII, 6 (ed. cit., I. p. 252).

(111) Ibid., IX, 15 (ed. cit., II, p. 52); il Pichery non nota in apparato la citazione da Rom. 8, 26.

(112) Ibid., X, 7 (ed. cit., II, p. 81).

(113) Ibidem; e si cfr. anche XI, 9 (ed. cit., II, pp. 109-111).

Per questo centrale è la funzione della *discretio*, « omnium virtutum generatrix, custos moderatrixque » (114), perché la guida dello Spirito è il vero *moderamen* che il monaco possiede, per regolarsi nella vita di ogni giorno, e distinguere le voci demoniache dalle ispirazioni divine. Il premio del monaco è di poter entrare nella terra promessa, quella terra che « puritate cordis in hoc corpore possidetur » (115). Dunque la terra promessa, l'incontro con la *Trinitas beata* è possibile (116), e si realizza fin da questa terra; quello che Gesù ha promesso nei discorsi giovannei dell'ultima cena e s'è verificato nella Pentecoste, questo ritorna nel monaco.

Il monachesimo di Cassiano non sussisterebbe dunque senza una giustificazione semipelagiana e semiorigenista. Con venature di attivismo ascetico e di spiritualismo mistico, che sono le due facce di una medesima medaglia: quella coniata da Cassiano. Solo su questo fondamento egli poteva costruire la sua rivoluzione, come l'ha chiamata il Courtois: (117): un monachesimo-istituto, che può sorgere non più nel deserto, ma dentro una città; che richiede un rigore spirituale assoluto associato a precise azioni pratiche, tutte regolate dall'assoluta obbedienza. Un monachesimo sacralizzato, ma disintellettualizzato, specialistico ma evangelico.

L'esperienza religiosa della Provenza nei primi decenni del secolo V è dunque un momento di grande rilievo nella storia stessa della Chiesa: l'idea di Cassiano, di un istituto che entro la Chiesa si specializzi in perfezione, è durata fino ai nostri giorni. E' questa la grande eredità monastica, perché in essa si è conservato il concetto stesso di perfezione evangelica.

La voce di Cassiano è per questo la voce soprattutto di un mistico. Ma la sua voce non si ascolta fino in fondo se non se ne ascolta un'altra, quella di Salviano di Marsiglia, che di Cassiano è poco più giovane e scrive, nello stesso ambiente, al più tardi vent'anni dopo. La sua voce non è più quella del mistico, è quella del profeta. Se la storia è assente nell'opera di Cassiano, in Salviano è invece assunta ad oggetto immediato della sua intelligenza di cristiano (118).

Salviano era sposato, e aveva una figlia, ma era poi vissuto con la moglie in castità: è dunque un laico che associa il culto del Dio uno e

---

(114) Ibid., II (« De discretione »), 4 (ed. cit., I, p. 116).

(115) Ibid., III, 10 (ed. cit., I, p. 154).

(116) Ibid., VII, 13 (ed. cit., I, p. 257): « ...soli est possibile Trinitati, quae sic universae intellectualis naturae efficitur penetratrix ».

(117) Cfr. Courtois, *L'évolution du monachisme en Gaule de St. Martin à St. Colomban*, in *Il monachesimo nell'alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spoleto, 1957 (Settimane di studio, 4), p. 58 (ora in *Mönchtum und Gesellschaft*, op. cit. sopra a nota 10, p. 22).

(118) Su Salviano, dopo M. Pellegrino, *Salviano di Marsiglia. Studio critico*, Romae, 1940, si cfr. ora H. Fischer, *Die Schrift des Salvian von Marseille «An die Kirche». Ein historisch-teologische Untersuchung*, Bern-Frankfurt a M., 1976; e soprattutto le prefazioni ai due volumi delle opere: Salvien de Marseille, *Oeuvres*, I-II, a c. di G. Lagarrigue, Paris, 1971-1975 (Sources chrétiennes, 176, 220), da cui si citerà.

trino con la nuova moralità cristiana; egli ne è perfettamente cosciente, in quanto chiama la scelta della castità la sua *conversio* (119). La lettera ai suoceri, che sono cristiani ma disapprovano la nuova moralità della figlia e del genero, è una testimonianza preziosa, perché — come già la più celebre e alta lettera a Diogneto —, fa vedere come la vita cristiana consista nel vivere in terra la vita divina, e dunque quella vita « celeste » dove gli uomini « neque nubent neque nubentur » (120).

Salviano è poi a Lérins con Onorato, conosce direttamente il monachesimo, e diventa infine prete a Marsiglia. Se per profezia s'intende la guida degli atti umani, e delle scelte pratiche e contingenti della comunità cristiana al loro fine soprannaturale, una guida che si esercita dunque come un annuncio alla storia che ha riferimento al disegno divino che la storia contiene, un annuncio in questo senso politico, Salviano è una sicura voce profetica.

Nella sua prima opera, che pubblicò iscrivendola a Timoteo, il discepolo di Paolo, e indirizzandola direttamente *ad ecclesiam*, egli accetta come un dato ormai non più discusso la distinzione tra i cristiani in *religiosi* e *saeculares* (121), tra cristiani che sono nella condizione di perfezione e cristiani che sono nel secolo: il monachesimo è ormai un dato di fatto del mondo cristiano. Ma egli coinvolge le due categorie nel medesimo giudizio di infedeltà a Cristo. « Multiplicatis enim fidei populis, fides imminuta est » (122): i cristiani sono ormai una moltitudine, ma non hanno più la fede. Tutti invece sono chiamati alla perfezione da Dio, « cunctos aequaliter ad perfectionem vocans » (123), ma tutti, secolari e religiosi, sono attaccati ai beni terreni, fin in punto di morte, quando la sola preoccupazione pare quella di fare un buon testamento. E questo riguarda anche le *virgines*, le *viduae*, i *clerici* e i *monachi* (124).

Salviano qui rovescia Cassiano: non c'è prima una rinuncia materiale, un ritiro dal mondo, una « vita actualis ». Egli insiste invece nel fissare un'altra condizione: è la fede, che è virtù infusa, il centro della vita cristiana; se c'è la persuasione indotta dalla fede, solo allora le condizioni esterne saranno la manifestazione della presenza divina nel cristiano. L' *anachoresis* è una conseguenza, non un avvio alla *puritas cordis*. Così la fede deve essere comprovata dai fatti; troppi cristiani « habitu magis saeculum reliquere quam sensu » (125); troppi cristiani sono avari, cioè « Deo

(119) Cfr. *Epistola* IV (ed. cit., I, p. 90).

(120) Matt. 22, 30; Marc. 12, 25.

(121) I due primi libri della sua opera sono rivolti, il primo, ai secolari; il secondo ai religiosi; gli ultimi due a tutti i cristiani.

(122) Cfr. *Ad ecclesiam*, I, 3 (ed. cit., I, p. 140).

(123) Ibid., I, 10 (ed. cit., I, p. 146).

(124) Cfr. ibid., II, 14 (ed. cit., I, p. 196).

(125) Cfr. ibid., IV, 1 (ed. cit., I, p. 310).

aliquid anteponunt» (126); la fede comporta una vita diversa, staccata dai beni di questa terra: tutti invece vi sono attaccati. « Non credis igitur... non credis » (127)!, ripete Salviano: tu popolo cristiano, laico o monaco che sia, tu non credi.

Non si è in genere compreso il linguaggio salvianeo, lo si è anzi di solito frainteso, come si trattasse di un'esagerazione. Salviano è chi più di altri ha compreso quali gravissimi problemi ponesse alla Chiesa il fatto di essere, da circa cinquant'anni, la religione dello Stato romano, di essere diventata un servizio statale. Nella sua opera maggiore, il *De gubernatione Dei*, che è anche la più strettamente profetica, Salviano giudica auspicabile per la Chiesa uscire dal mondo greco-romano, ed accettare il mondo germanico. Il mondo greco-romano, con tutta la sua grandezza, è un abito troppo stretto per la Chiesa, non ci può essere un legame costruttivo tra l'eredità romana e la fede cristiana. E' vero: non c'è più nessuna persecuzione esterna, ma rimane un più sottile germe distruttore: « multi (christiani) incredulitatis paganicae aliquid in se habent » (128), quella di credere che non sia Dio a governare la storia, di credere invece che la storia sia guidata dal potere umano, e che dunque ci si debba regolare secondo alleanze e convenienze politiche. Il cristianesimo, diventato religione di Stato, rischia di soggiacere continuamente a questa sottile separazione, tra una fede ridotta a culto, a convenienza, e una fiducia che tutto poi si sistemerà.

La Chiesa si è così ridotta a un cumulo di vizi: la vera fede è scomparsa come fatto sociale: la nuova moralità cristiana, che ha fondamento escatologico (la povertà e la castità predicata a ricchi e poveri, a vergini e sposati), è stata negata; si crede al denaro, non alla provvidenza; si praticano perversioni sessuali di ogni tipo, non la castità; ci si ammanta delle parole e delle pratiche della religione, anzi dei suoi segni, ma si continua a vivere come i pagani: e tutto questo ha il sigillo dell'ufficialità statale.

Salviano così costruisce la sua grande opera per dimostrare che il giudizio di Dio non si esercita solo alla fine del mondo, ma in ogni momento storico, e non con un giudizio di tipo veterotestamentario, per cui i buoni sono ricchi e felici e i cattivi poveri e disgraziati; ma con un annuncio storico, che coinvolge tutta la comunità cristiana. I Barbari, che hanno ormai invaso l'Occidente, portando distruzione e morte, sono lo strumento del giudizio di Dio, manifestano la pedagogia divina, che viene a castigare i cristiani, buoni e cattivi, per una colpa pubblica, quella di avere coperto di nome cristiano un culto e una moralità che restano pagani. I Germani sono pagani od eretici, ma la loro moralità è migliore degli ortodossi romani.

---

(126) Cfr. ibid., IV, 10 (ed. cit., I, p. 316).

(127) Cfr. ibid., IV, 24 (ed. cit., I, p. 326).

(128) *De gubernatione Dei*, I, 1 (ed. cit., II, p. 100).

Dunque è molto meglio accettare i Germani, secondo il giudizio di Dio sulla storia: il loro castigo è in realtà una medicina. La fine della romanità, che i Germani provocano, è segno di una positiva azione divina. Questa è la profezia di Salviano: ben venga la fine di Roma, perché con i Germani la Chiesa potrà avere un rapporto liberatorio, i Germani hanno saputo conservare o costruire una moralità, cioè un rapporto reale tra sé e Dio come tra uomo e uomo, più alta di quella costruita dai Romani, resi cristiani solo superficialmente.

Mentre Cassiano fonda il monachesimo-istituto in Occidente, lega, cioè, come in Oriente anche se con altra prospettiva, la perfezione cristiana al monachesimo, Salviano — singolarmente nello stesso ambito cronologico e topologico di Cassiano — vede un altro problema: come la religione di Stato, la cristianità costantiniana possa venire meno per mezzo dei Germani, creando così nuove e migliori possibilità per un'autentica vita cristiana.

Il cristianesimo occidentale, anche per questo, non è stato, nel Medioevo (che si può ben fare iniziare poco dopo, nel secolo VI, quando l'apocalissi barbarica sarà in Occidente generale), solo un cristianesimo di monaci come in Oriente, ma anche un cristianesimo di popolo: l'avere rotto l'involucro costantiniano ha permesso al magistero ecclesiastico, ai vescovi e ai monaci occidentali, di trovare una omogeneità di messaggio con i popoli germanici, mentre in Oriente il diaframma statale tende ad impedire ogni strutturazione popolare della perfezione evangelica (129).

Per questo Salviano è giustamente chiamato da Gennadio « magister episcoporum » (130): maestro di coloro che guidano i popoli all'incontro con Cristo. La netta separazione monaci-laici è così attenuata, se non risolta: e l'influenza agostiniana, del vescovo-monaco che è evangelizzatore e missionario, potrà — attraverso Roma direttamente, e indirettamente forse persino attraverso l'Islam — segnare profondamente l'esperienza occidentale. Solo alcuni secoli più tardi, Bernardo, Gioacchino e Francesco annunceranno una nuova pienezza nell'esperienza cristiana (131).

Le voci di Cassiano e di Salviano sono dunque due altissime testimonianze nella Chiesa tra antichità e Medioevo; essi lasciano in eredità alla Chiesa universale due istanze complementari ed ormai ineliminabili, quella mistica e quella profetica, quella legata al monachesimo e quella legata al giudizio e all'annuncio storico. E' l'eredità che troverà il suo punto di sintesi nella testimonianza di Gregorio VII, che chiude quel tempo che chiamiamo altomedioevo, e che rappresenta il legato dell'Occidente alla coscienza universale.

CLAUDIO LEONARDI

(129) Cfr. C. Leonardi, *Cristiani e cultura nel Medioevo*, in *Aevum* 59 (1976), pp. 146-163.

(130) Gennadius Massiliensis, *De viris illustribus*, ed. E.C. Richardson, Berlin, 1896, pagina 84.

(131) Cfr. C. Leonardi, *Storia del Cristo, storia del mondo*, in *Renovatio*, VII (1972), pp. 187-216.

RIFLESSIONI SULL'ITINERARIO INTERIORE DI SANT'AGOSTINO

Lo scopo del nostro lavoro è quello di analizzare le relazioni tra l'itinerario interiore di Sant'Agostino e l'indagine trascendentale che è diventata una via quasi obbligata della teologia contemporanea. Per fissare le idee faremo riferimento soltanto a due testi, che certamente non sono esaustivi, ma significativi: il «De Trinitate» di Sant'Agostino e il «Corso fondamentale sulla fede» di Karl Rahner.

La nostra attenzione sarà rivolta al «De Trinitate», mentre il «Corso fondamentale sulla fede» sarà preso soltanto come riscontro esemplificativo. Ben sappiamo che la problematica in questione richiederebbe ben altra ampiezza, informazione e specializzazione, ma noi ci limiteremo a dare una pista di riflessione, senza la pretesa di essere conclusivi.

L'autonomia del soggetto dal punto di vista ontologico e gnoseologico

La più radicale differenza tra Agostino e l'analisi trascendentale sta nel fatto che quest'ultima opera una *riduzione* alla quale Agostino non si attiene: la riduzione dell'Io alla soggettività. Questo è l'unico modo per dare una autonomia e consistenza al soggetto, salvandolo dalla identificazione e riduzione con i ruoli: storico, psicologico, sociologico, ideologico eccetera.

Se conoscere è assimilare a sé, la sovranità dell'intelletto si manifesta non tanto nel processo astrattivo, quanto piuttosto nella padronanza e nella coscienza che esso ha delle norme che rendono possibile simile capacità conoscitiva.

E' possibile infatti ricavare, all'interno della prospettiva agostiniana, l'autonomia e la densità, o consistenza, ontologica dell'uomo semplicemente rivolgendo una domanda alla sua anima: « Conosci te stessa ».

Ci troviamo infatti nel caso unico di una relazione autofondante una presenza tramite la sua stessa interiorità.

Non che in questo modo si elimini il problema dell'origine di questa relazione, ma sì quello della sua autonomia.

Siamo di fronte al tema della « redditio » completa, trattato anche lungamente da S. Tommaso e da Cartesio.

Mentre S. Tommaso non fa della « redditio » certamente una verità prima, perché la sua filosofia muove da alcuni fatti o contenuti che si

impongono come verità prime; mentre Cartesio ne fa una verità prima, ma in senso riduttivo, confondendo io psicologico con io ontologico, Sant' Agostino con il colpo d'ala del genio riesprime la « redditio » con il concetto di «*memoria*», e fa di questo non soltanto la cifra di interpretazione del reale, ma il fondamento stesso di questa cifra.

« Quando lo Spirito si vede con il pensiero, si comprende e si riconosce, esso genera dunque questa intelligenza e questa conoscenza di sé. Una realtà immateriale infatti è vista, se è compresa, e viene conosciuta, comprendendola. Ma lo Spirito, quando, pensandosi, si vede per mezzo dell'intelligenza, non genera certo in tal modo la conoscenza implicita di sé, come se fosse prima sconosciuto a se stesso, mentre era morto a se stesso, alla stessa maniera che sono note le cose contenute nella memoria, sebbene non siano pensate, diciamo infatti che un uomo conosce le lettere anche quando non pensa alle lettere, ma ad altre cose » (1).

Abbiamo quindi due conoscenze: quella che genera, cioè la memoria, e quella che è generata, cioè l'intelligenza.

L'intelligenza per Agostino è qualcosa che è generata dall'autocomprensione, dalla presenza di sé a se stesso nell'attimo vitale dello Spirito. « E' una strana questione l'indagare come lo Spirito si cerchi e si trovi, verso che cosa tenda per cercarsi, o dove venga per trovarsi. Che c'è infatti di altrettanto nello Spirito che lo Spirito? Ma poiché esso è nelle cose che pensa con amore — le cose sensibili, cioè le cose corporee — con le quali con l'amore si è familiarizzato, esso non è più capace di essere se stesso senza le immagini dei corpi » (2).

Per Rahner, ciò che fa sì che lo Spirito trovi se stesso sono proprio le immagini dei corpi, dalle quali poi si innalza con *l'esperienza trascendentale*, inaugurando in tal modo il concetto di « trascendenza ». La conoscenza del soggetto viene denominata esperienza trascendentale perché «*esperienza* è la condizione della possibilità di qualsiasi esperienza concreta di un qualche oggetto; *trascendentale* fa parte delle strutture necessarie ed ineliminabili del soggetto conoscente e perché consiste precisamente nel superamento di un determinato gruppo di possibili oggetti, nel superamento di categorie » (3).

Il fondamento comunque resta la realtà delle cose sensibili, vista nel suo essere presso se stessa, che è la coscienza. Praticamente abbiamo un autoimporsi dell'oggetto al soggetto.

Tutt'altro procedimento in Agostino, il quale, preoccupato di sviluppare la riflessione partendo dai problemi trinitari, afferma che lo Spirito si conosce proprio quando si stacca dalla realtà sensibile.

« Lo Spirito non cerchi di attingersi come assente, ma procuri di di-

(1) S. Agostino, *La Trinità*, trad. it., Roma, 1973, 14, 6, 8.

(2) S. Agostino, Loc. cit., 10, 8, 11.

(3) Karl Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, trad. it., Ed. Paoline, 1977, p. 36.

scernere sé come presente, né si conosca come se fosse sconosciuto, ma si distingua da ciò che esso conosce come diverso da sé » (4). Non è la conoscenza delle cose sensibili che gli fa scoprire se stesso, ne è la forza psichico - emozionale del suo impegno nel mondo che gli fa scoprire la ricchezza della sua interiorità, ma un semplice: conosci te stesso: « nello stesso istante in cui comprende le parole "te stesso", esso si conosce, e questo per la sola ragione che è presente a se stesso » (5).

La relazione soggetto-oggetto è libera da ogni rapporto *causale*, le relazioni dello Spirito sono libere, legate soltanto dall'amore o dilezione per motivi di contingenza. Quale spazio si apre per le relazioni trinitarie, dove del resto regna un amore infinito!

« Lo Spirito dunque non aggiunga nulla al fatto che conosce se stesso, quando ode il comando di conoscere se stesso. Esso infatti sa con certezza che questo comando è rivolto a sé, a sé che esiste, che vive, che comprende » (6).

Tuttavia gli uomini finiscono ben presto per rapportare il comprendere all'oggetto, e la volontà ad un oggetto che vogliono mediante la volontà, dopo aver ridotto l'esistere e il vivere alla « voglia di ... ». Sembra qui Agostino profetizzare tutto il cammino che verrà percorso dalla filosofia moderna.

« Ma si tratta della natura dello Spirito! » (7) ribatte energico Agostino. « Rimuoviamo dalla nostra considerazione tutte le conoscenze che ci provengono dall'esterno per mezzo dei sensi del corpo, e consideriamo con più diligenza ciò che abbiamo stabilito, cioè che tutti gli Spiriti conoscono se stessi con certezza » (8).

Invano gli uomini hanno dubitato nel cercare un fondamento che fungesse da soggetto di attribuzione per tutte le loro difficoltà.

Il fondamento è lo Spirito stesso, che « anche se dubita vive, se dubita vuole arrivare alla certezza; se dubita pensa, se dubita sa di non sapere, se dubita giudica che non deve dare il suo consenso alla leggera » (9).

A questo punto è chiaro che è stata affermata in modo autonomo l' esistenza dello Spirito. Essa è affermata in modo dialettico: la negazione della sua esistenza pone l'esistenza della negazione, che ha come soggetto di attribuzione e di inesione il soggetto stesso.

L'esistenza dello Spirito è così affermata al di fuori di ogni rapporto

(4) S. Agostino, Loc. cit., 10, 9, 12.
(5) S. Agostino, Loc. cit., 10, 9, 12.
(6) S. Agostino, Loc. cit., 10, 10, 13.
(7) S. Agostino, Loc. cit., 10, 10, 14.
(8) Ibidem.
(9) Ibidem.

causale con la realtà esterna, soltanto in base a un proprio principio immanente, che potremo chiamare principio di coerenza, principio esplicativo del concetto di memoria in S. Agostino.

Si è infatti spiegato sopra il concetto di memoria come l'autoriconoscimento che genera l'intelligenza di sé. Ora possiamo spiegarlo meglio nel seguente modo. Potremmo infatti dire che il concetto di memoria in Sant' Agostino è come il risvolto immanente dell'intelletto agente in San Tommaso, applicato però non alla realtà esterna, ma al presupposto implicito di ogni affermazione, che viene così esplicitato in modo dialettico come l'esistenza del « me stesso », del soggetto, dello Spirito.

Questo processo è immanente e quindi dialettico, recuperando se stesso, dopo la negazione fatta nelle cose corporali dove regna la determinazione e quindi la negazione, con una presenza interiore reale, non simulata per mezzo dell'immaginazione.

Lo Spirito così si conosce in sé, non si rappresenta per mezzo della immaginazione come se si attingesse al di fuori di sé, e ciò che gli rimane, questo solo esso è (10).

Similmente quando non pensa se stesso, certamente non pensa se stesso e non informa di sé il suo sguardo, ma ciononostante si conosce come se fosse a se stesso la memoria di sé (11).

« Perciò non resta che affermare che è un qualcosa che appartiene alla natura dello Spirito il vedere se stesso e, quando pensa a se stesso, il ritornare su di sé, non mediante un movimento spaziale, ma con una conversione immateriale » (12).

Ciò che in primo luogo l'intelletto agente immanente astrae, non è altro che la presenza di sé a se stesso, e questa all'infinito. Tuttavia è un infinito circolare, non lineare: siamo di fronte a giudizi sempre autoriflessivi, in cui il primo è in grado di contenere tutti i successivi, che non ne sono altro che una spiegazione, e spiegazione della spiegazione, in modo perennemente analitico.

Siamo qui arrivati all'enunciato principio di coerenza, che viene ad essere il principio di non contraddizione applicato all'autoriflessione che opera la stratificazione dei livelli discorsivi, pone l'esistenza dello Spirito e diventa la condizione necessaria per poter dire qualcosa (13). Esplicitato in tal modo il concetto di memoria in Sant' Agostino, esso risulta non soltanto fondante la sua esistenza, ma anche esplicitante la sua essenza. Infatti quando si parla di memoria in senso assoluto si intende Spirito, sostanza, nel senso di una relazione immanente autofondante la propria

(10) Cfr. S. Agostino, Loc. cit., 10, 10, 16.

(11) Cfr. ibidem.

(12) Ibidem.

(13) Cfr. E. Benvenuto, *Materialismo e pensiero scientifico*, Milano, 1974, Cap. VII.

esistenza, come abbiamo visto. Ma quando si parla di memoria in senso relativo, si dice memoria, intelligenza, volontà come tre relazioni immanenti dello stesso soggetto. Esse pongono distinzioni, ma non divisioni, sono tre ma una sola cosa, una sola vita, un solo Spirito, una sola essenza spirituale (14).

Fondata così la consistenza ontologica del soggetto in rapporto a se stesso, viene interessante sviluppare il discorso dal punto di vista gnoseologico. Dall'autonomia e dalla fondazione del soggetto nasce l'emergenza dell'ideale rispetto al reale e quindi la possibilità del soggetto di esprimere il reale in ipotesi di senso.

Per andare avanti è necessario tematizzare la possibilità dell'ideale, il più dell'intelligibile: « più che non può essere ricercato nell'analisi razionale in quanto tale, perché è la possibilità stessa dell'analisi razionale » (15). E stiamo scoprendo come sia fecondante, proprio su questa strada, l'incontro con la riflessione di Agostino.

Qui si situa l'antropocentrismo della analisi agostiniana, che non contraddice ma integra la cifra cosmologica, e forse oggi, in un mondo dinamico, storicistico, partecipativo e copernicano che propone come unica cifra di lettura valida quella fondata sul soggetto, incontra una maggiore attenzione.

Anche Rahner sembra percorrere la stessa strada. Ma per lui le strutture del soggetto conoscente sono costitutive e fondanti l'essere stesso della persona.

Lo spazio illuminato all'interno del quale un singolo oggetto può mostrarsi è costituito, secondo il nostro autore, dal fatto di conoscere qualcosa e dal cogliersi del soggetto, posti come due poli di un unico rapporto, nel quale la conoscenza soggettiva del conoscente rimane sempre atematica e può essere espressa solo con un atto riflesso, che però altro non è che una ridotta espressione di quella conoscenza originaria.

Questa conoscenza atematica del soggetto è apriorica: tale soggetto è infatti l'apertura radicale verso l'essere in generale.

Tutto questo è ciò che Rahner denomina come esperienza trascendentale, che è poi: « esperienza della trascendenza nella quale sono dati contemporaneamente ed in identità la struttura del soggetto e quindi anche l' ultima struttura di tutti gli oggetti pensabili della conoscenza. Perciò questa esperienza trascendentale è già data come una conoscenza anonima e atematica di Dio, l'assoluto, l'inesprimibile orizzonte di tale trascendenza» (16).

In questa prospettiva rahneriana non si vede come si possa evitare che

(14) Cfr. S. Agostino, Loc. cit., 10, 11, 18.

(15) G. Baget-Bozzo: *Per una fondazione della metafisica come scienza*, Renovatio, 3, 1975.

(16) K. Rahner, Loc. cit., p. 40-41.

questa stessa impostazione non diventi una «riduzione connotativa» di Dio alla grammatica antropologica.

Questo rischio è evitato da Agostino, poiché parlando della conoscenza parla di uomo esteriore ed uomo interiore.

L'uomo esteriore è quella parte del nostro Spirito rivolta a conoscere e ad amare le cose corporee. Agostino si ferma a lungo a parlare di questo uomo esteriore, da cui dipende la conoscenza ed il comportamento tra le cose di questo mondo.

Infatti non solo il corpo costituisce l'uomo esteriore, ma anche le immagini dei corpi sentiti, fissate nella memoria, rappresentate col ricordo e unite dalla volontà, che unisce appunto la visione alla memoria. Ma nessuno potrebbe far uso dei corpi e delle loro immagini in bene od in male, se la volontà che è a contatto con essi, non li mettesse in rapporto con una regione più alta e interiore dello Spirito.

Arriviamo qui al concetto di scienza dell'uomo, formata dalla trinità di memoria, intelligenza, volontà. Questa scienza è la conoscenza razionale delle cose temporali.

A questo livello di conoscenza, che possiamo chiamare astrattiva e categoriale, in quanto per mezzo dell'astrazione si formano concetti universali e categorie, si situa il discorso della esperienza trascendentale.

Siamo a livello di concetti elaborati a nostro uso e consumo: « tutto quanto compiamo con prudenza, forza, temperanza e giustizia, appartiene a quella scienza che guida la nostra azione nell'evitare il male e nel desiderare il bene e le appartiene pure tutto ciò che, come esempio da evitare o da imitare e come conoscenza necessaria, raccogliamo attraverso la conoscenza della storia » (17).

La scienza qui appartiene alla ragione discorsiva, che regola la condotta morale e temporale, a partire dall'incontro con la realtà oggettiva e dalle nozioni che ci sono abituali. Questa conoscenza è strettamente possibile solo per i fatti « storici ».

Ma vi sono in noi delle nozioni, come quelle della giustizia, della verità, dell'amore, che pur essendo in noi, non sono un risultato dei nostri ragionamenti, non sono delle realtà normate, ma piuttosto delle norme che si autoimpongono. «Noi non potremmo dire che uno è migliore dell'altro, quando noi giudichiamo secondo verità, se non fosse impressa in noi la nozione di bene stesso, regola secondo la quale diciamo buona una cosa e preferiamo una cosa ad un'altra » (18). Agostino qui non afferma che le nostre idee sono innate, ma che le norme, le regole in base alle quali esprimiamo questo o quel concetto, hanno un fondamento da ricercarsi in primo luogo nell'anima stessa.

---

(17) S. Agostino, Loc. cit., 12, 14, 22.

(18) S. Agostino, Loc. cit., 8, 3, 4.

Sì, da qui Agostino si muove subito verso Dio, però notiamo che siamo già ad un livello ben superiore della comune scienza del categoriale, alla quale Rahner si ferma.

Opera Agostino quella che in termini moderni si chiama stratificazione dei livelli discorsivi (19). Un livello è il dato, un altro livello è la teoria che dà al dato un contesto, un altro ancora è la metateoria, o discorso critico sulla teoria (20).

A tutto questo tessuto discorsivo fanno da connettivo alcune norme implicite che hanno il loro soggetto di inesione e di attribuzione nello Spirito umano. Queste suddette norme derivano:

1) dalla possibilità del soggetto, che prima abbiamo visto fondato nel suo essere e nella sua autonomia libero da ogni rapporto causale con la realtà che gli si presenta, di tessere delle relazioni conoscitive capaci di dare densità ontologica agli intellegumeni formando così gli universali.

2) Dal più dell'intellegibile in quanto tale, dalla sporgenza dell'ideale sul reale, che fornisce in tal modo le prospettive e le proiezioni in base alle quali è possibile stabilire gli esatti contorni delle entità in causa.

3) Dall'emergere insopprimibile dell'interpretazione sul dato e dalla irriducibilità reciproca come verifica dell'esistenza, dell'autonomia, dell'emergenza del soggetto, e come possibilità di racchiudere il reale in ipotesi di senso, avendo in se stesso la strada per raggiungere il significato.

4) Dalla possibilità del soggetto stesso, libero da ogni categoria riduttiva imposta dall'esterno, di gettare al suo stesso interno delle relazioni che gli rivelino la scala di profondità di se stesso e la norma delle norme, del suo stesso essere norma, cioè la *coerenza* con se stesso e con quanto implicitamente nel « discorso iniziale » afferma per poter dire di essere e di conoscere (21).

Queste norme sono contenutistiche e metodologiche: metodologiche soprattutto rispetto al discorso oggetto di cui sono norme: ne discutono infatti la possibilità; contenutistiche rispetto al discorso attuale che le enuncia, impegnandosi in esse con una presenza specifica e significativa. Abbiamo qui il fondamento della stratificazione discorsiva, dato appunto dalla libertà e possibilità del soggetto di proiettarsi in una scala di profondità e di impegnarsi evidenziandosi in relazioni intrinseche che distinguano le diverse specificazioni derivanti dalla propria densità ontologica.

---

(19) W.P. Alston, *Filosofia del linguaggio*, Bologna 1971; C.G. Hempel, *Problemi e mutamenti del criterio empiristico del significato*, in « Semantica e filosofia del linguaggio », Milano, 1970; E. Benvenuto, Loc. cit., Cap. VI.

(20) Cfr. R. Carnap. *Empirismo, semantica e ontologia*, in « Semantica e filosofia del linguaggio », Milano, 1970.

(21) Ibidem.

Non a caso Agostino ha seguito questo cammino. Infatti proprio di qui nasce il discorso della trinità interiore immagine della Trinità divina.

Dobbiamo qui dire che nel confronto con Agostino il discorso di Rahner è rimasto piuttosto al livello di quella che il Santo di Ippona definisce « scienza », al livello di quell'uomo esteriore che Agostino dice non poter essere nemmeno immagine della Trinità, e che Rahner invece finisce per identificare con Dio.

Indubbiamente questa identificazione di Rahner pone grossi problemi a livello epistemologico nel discorso sul Dio cristiano, che è tale da non poter essere determinato da nulla, neppure da se stesso. Di questo Dio è immagine un uomo libero, autonomo, quale siamo venuti delineando, seguendo l'itinerario agostiniano.

Ma come è Agostino arrivato a riconoscere nell'uomo l'immagine della Trinità stessa? A rendere così fecondo questo incontro con l'antropologia, da farne addirittura la strada per arrivare a Dio?

L'uomo immagine di Dio

Ecco la grande intuizione di Agostino: le leggi che regolano il linguaggio teologico sulla Trinità, sono anche quelle che regolano il linguaggio filosofico sulla persona umana.

Ha scoperto la persona, ascoltando la Trinità.

E questo è stato anche il cammino che noi, alla sua sequela, abbiamo cercato di percorrere.

Quando parlando della persona abbiamo usato un discorrere che procedeva stratificando il discorso e considerando i rapporti che in base al principio di coerenza legano e concatenano i vari livelli tra di loro, abbiamo evidenziato delle relazioni intrinseche che hanno dato origine alla autonomia nell'essere e nell'agire della persona. Uguale procedimento si usa per evidenziare le relazioni di origine delle Tre Persone divine. Non abbiamo tanto parlato alla luce di quella che Agostino chiama scienza, che abbiamo visto inadeguata fare simili discorsi, ma piuttosto alla luce di quella che Agostino chiama Sapienza, che è l'immagine della Trinità impressa nell'anima umana, che è memoria, intelligenza, volontà.

La Sapienza è la scienza della fede, è il luogo nel quale si manifesta come dono creato e come punto immediato di contatto, di partecipazione con Dio, la pienezza del significato: l'immagine di Dio impressa nell'uomo.

E' questo il punto di arrivo.

Quando parliamo di relazioni di origine delle persone divine, possiamo anche parlare di relazioni di origine della persona umana, e siamo passati dalla scienza — discorso oggetto —, alle nozioni che fungono da norme — metadiscorso, teoria — al fondamento di queste stesse norme

che è la presenza nella « memoria » della persona — discorso attuale —. All'interno di ciascuno di questi livelli discorsivi opera un concetto di essere analogo; infatti tra le relazioni di origine della persona umana e quelle delle Persone divine vi è un rapporto di analogia (22).

Quando invece parliamo di Dio Uno, della Essenza divina, il discorso nei confronti dell'uomo si deve arrestare al concetto di Sapienza dell'uomo interiore, di immagine di Dio.

Passiamo infatti da un concetto di essere analogo, quale era quello ricavato dai rapporti dei termini separati che compaiono in uno stesso livello discorsivo, ad un concetto di essere univoco.

Sappiamo che l'univocità del concetto di essere si situa nel rapporto discorso-metadiscorso: infatti l'impredicabilità dell'essere in un determinato livello discorsivo, quale è tematizzata nel metadiscorso, resta un dato comune e costante per ogni livello di discorso; essa è l'*ens commune* (23).

Ora per il principio di non contraddizione, che applicato in questo caso abbiamo chiamato principio di coerenza, di fronte all'« ens commune » l'intelligenza non può procedere oltre nella « regressio » dal discorso al metadiscorso (24), per cui il rapporto Essenza divina - Sapienza interiore dell'uomo immagine di Dio, si pone come fondamento della coppia discorso-metadiscorso, fondando così il vero essere, l'*ousìa*. L'identità tra possibile e reale che si attua nell'Essenza divina fonda l'esistenza del soggetto e la sua capacità discorsiva, costituisce il termine ultimo della « regressio » e il fondamento della possibilità. In questo discorso niente di nuovo, se non l'evidenziare il fatto che esso ha il suo fondamento nel trattato « De Deo Uno ».

Parlando di « Dio Uno » siamo di fronte a delle decisioni che non hanno un fondamento razionale se non nel fondamento stesso del razionale: Dio è amore e verità. Soltanto nel termine ultimo della « regressio » possiamo vedere emergere l'uomo immagine di Dio.

Siamo infatti nell'ambito di un discorso contenutistico sui quali termini è impossibile metodologizzare ancora, pena l'autocontraddizione o assurdo radicale.

« Colui che afferma — So di vivere — afferma di sapere una cosa; ma se dice — So che so di vivere — sa già due cose; il fatto stesso poi che egli sa queste due cose, significa che ne conosce una terza; procedendo così se ne può aggiungere una quarta ed una quinta, e innumerevoli, se ne è capace. Ma poiché non può con una addizione sempre rinnovata di singole unità, né comprendere un numero innumerevole, né esprimerlo con

(22) Cfr. E. Benvenuto, *L'itinerurio di Duns Scoto di fronte alla epistemologia contemporanea*, Renovatio, 4. 1976.

(23) Ibidem, p. 441.

(24) Ibidem, p. 443; E. Benvenuto, *Materialismo e pensiero scientifico*, Cap. VII.

una ripetizione indefinita, comprende almeno e dice con assoluta certezza che questa affermazione è vera » (25).

Dunque, se vogliamo vedere nell'uomo l'immagine di Dio: « dobbiamo giungere a quel verbo dell'uomo, a quel verbo di un essere dotato di anima razionale, a quel verbo dell'immagine di Dio — immagine non nata da Dio, ma creata da Dio — verbo che non è nemmeno proferito in un suono né pensato alla maniera di un suono, ma che è anteriore a tutti i segni in cui viene espresso ed è generato dalla scienza immanente dell' anima, quando questa stessa scienza si esprime in una parola interiore tale quale è » (26).

SANDRO CARBONE

(25) S. Agostino, Loc. cit., 15, 12, 21.
(26) S. Agostino, Loc. cit., 15, 11, 20.

TEMPO E EUCARESTIA

Il concetto di transustanziazione proprio dell'Eucarestia cattolica sottintende, in quanto tale, l'esistere di una sostanza a fondamento del pane e del vino. Non vi è dubbio, pertanto, che una comprensione razionale del dogma eucaristico e quindi del mistero dell'amore fra Dio e l'uomo che in esso è racchiuso, richieda necessariamente la definizione di questa sostanza. Ovviamente non è possibile in questo campo giungere a definizioni rigorose, quasi a leggi fisiche o matematiche, che non ammettono modifiche.

Tenendo conto di quanto è implicito nel dogma, e delle leggi fisiche della natura, si cercherà invece di sviluppare un'ipotesi che non contrasti né con queste ultime, né con la fede, e che anzi possa integrarsi in una più ampia costruzione teologica, di validità generale.

Premessa necessaria allo sviluppo di tale ipotesi è l'estensibilità del concetto di sostanza. Si consideri, che, se il pane ed il vino oggetto del sacramento hanno una propria sostanza, allora una specifica sostanza deve essere connaturata a tutte le cose dell'universo. Queste, infatti, sono accomunate da un'unica matrice materiale, e identiche sono le leggi fisiche che le esprimono: siano esse opera dell'uomo, o prodotti di altri organismi viventi, o della natura inanimata.

E' inoltre evidente che nel pane e nel vino non è rinvenibile nulla di straordinariamente diverso rispetto agli altri oggetti dell'esperienza sensibile. Ciò fa ritenere come fortemente improbabile che la sostanza sia propria solo del pane e del vino, e indica, per contro, che ogni discorso sulla sostanza di questi ultimi è valido per tutte le componenti dell'universo, e che è dunque lecito, d'ora in poi, parlare semplicemente di « sostanza delle cose ».

Considerata la struttura materiale delle cose quale è a noi nota, esiste in esse una qualche parte che possa essere mutata, senza che a causa di ciò si osservino modifiche alle caratteristiche fisiche degli oggetti?

Se una tale parte esiste, è spontaneo innanzi tutto pensare che essa sia attinente al microcosmo delle particelle elementari, sulle quali è appunto basata la struttura della materia.

Di fatto, però, una simile ipotesi appare difficilmente sostenibile. Basti pensare al discorso quantitativo e qualitativo, che è inevitabile fare se si suppone, ad esempio, che le particelle elementari coincidano in senso letterale con la sostanza.

Noi, certo, non conosciamo la realtà del corpo di Cristo, e non sperimentiamo la sua materialità e corporeità trasfigurate. Esse, però, esistono vive, e come tali si qualificano in termini di qualità e quantità specifiche. Si osservi, ora, che se la sostanza esiste, essa deve avere necessariamente

almeno due caratteristiche. Una di queste è la materialità, ovvero l'essere parte dell'estensione delle cose nello spazio e nel tempo. Anche se così non fosse, se cioè la sostanza, per sua natura, avesse carattere puramente ideale o spirituale, oltre a non essere in questo modo pensabile (chi può dire infatti cosa sia una « sostanza spirituale »?), per entrare in relazione con la materia che essa esprime dovrebbe, in ogni caso, farsi presente nello spazio e nel tempo, ed assumere quindi caratteri propri della materia.

Così pure, non sembra lecito individuare la sostanza di una cosa in un principio soggettivo, creatore, o comunque artefice di quella cosa medesima. Il pane ed il vino, in quanto tali, sono opera dell'uomo, ed in questo senso, appunto, sua creazione. Ma è evidentemente assurdo ritenere l'io dell'uomo sostanza di essi.

Si consideri, inoltre, che secondo quanto consegue al dogma eucaristico, la sostanza è divisibile, nel senso che è propria di ogni pane e di ogni frammento del pane, in quanto tali e in quanto parti.

Essa può essere, cioè, frammentata indefinitamente, così come innumerevoli possono essere le parti di un pane. Di ciò si può essere certi a causa del tipo d'efficacia della consacrazione, che è limitata al solo pane e al solo vino presenti sull'altare, e lascia inalterati ogni altro pane e ogni altro vino.

Si noti, ora, che la divisibilità è propria degli enti materiali, in quanto soggetti a misura.

Per contro, per loro natura e definizione, i principi soggettivi sono unitari e sorgenti di unitarietà.

Tutto ciò conferma, quindi, la natura materiale della sostanza, e l'impossibilità razionale di identificare questa con principi soggettivi, o indefinibili entità spirituali.

La seconda caratteristica della sostanza è enunciabile nel modo seguente: la sostanza può essere sostituita con altro partecipe dei caratteri essenziali della materia, senza che muti l'aspetto visibile delle cose.

Difatti, secondo il dogma cattolico e secondo la comune esperienza, la sostanza del pane e del vino viene convertita, all'atto della consacrazione eucaristica, nel corpo di Cristo tutto intero, senza che per questo il pane e il vino cessino di essere tali per ciò che riguarda l'aspetto sensibile.

Ciò indica che l'essere delle cose non è necessariamente omogeneo, bensì costituito da livelli differenti, le cui reciproche relazioni consentono ampi gradi di libertà, e ammettono la mutabilità di una parte (nel caso specifico, della sostanza) nel rispetto dell'inalterabilità di un'altra.

Se questo è vero, si tratta ora di rispondere a questa domanda: considerata la struttura materiale delle cose quale è a noi nota, esiste in esse una qualche parte che possa essere mutata, senza che a causa di ciò si osservino modifiche alle caratteristiche fisiche degli oggetti?

Se una tale parte esiste, è spontaneo innanzitutto pensare che essa sia attinente al microcosmo delle particelle elementari, sulle quali è appunto basata la struttura della materia.

Di fatto, però, una simile ipotesi appare difficilmente sostenibile.

Basti pensare al discorso quantitativo e qualitativo che è inevitabile fare se si suppone, ad esempio, che le particelle elementari coincidono in senso letterale con la sostanza.

Noi, certo, non conosciamo la realtà del corpo di Cristo, e non sperimentiamo la sua materialità e corporeità trasfigurate.

Esse però esistono (come ne fa fede l'apostolo Tommaso, « che ha creduto perché ha veduto »), e come tali esse si qualificano in termini di qualità e di quantità specifiche. Ciò è sufficiente per rifiutare l'ipotesi suddetta.

Se infatti le particelle del pane e del vino fossero mutate nel corpo di Cristo, muterebbe perciò stesso la loro qualità e quantità, e muterebbero anche la natura e l'aspetto del pane e del vino, il che non si osserva. Potrebbe tuttavia supporsi che le particelle affondino la loro realtà in un mondo con dimensioni nuove e più ricche, che l'uomo non percepisce, in modo tale, cioè, che questo nostro mondo non sia altro che la manifestazione di una realtà ad esso interna, più ampia, e che proprio quest'ultima sia la sostanza delle cose.

Ma ugualmente, se così fosse, sarebbe ancora inspiegabile il motivo per cui è possibile, come nell'Eucarestia, cambiare parte dell'essere delle cose senza alterare proprio per questo il loro aspetto sensibile.

In generale, se il significato di una realtà a dimensioni inferiori consiste nel manifestare una realtà diversa, a più ampie dimensioni, per ciò stesso non si comprende come quest'ultima possa essere, in un dato istante, modificata radicalmente, senza che in quell'attimo l'altra riveli il cambiamento.

Come esempio, si pensi all'impossibilità di modificare in qualsiasi modo, il contenuto di un'entità volumetrica a tre dimensioni, senza cambiare, in conseguenza a ciò, le misure o il modo di essere della superficie a due dimensioni che tale volume riveste.

In definitiva, né le particelle che compongono la materia, né una loro pensabile, ma riconosciuta radice in una realtà più complessa racchiusa dal nostro mondo, sembrano possedere le caratteristiche della sostanza considerata dall'Eucarestia.

Il problema sembra farsi, dunque, più difficile. Esistono, forse, nelle cose, aspetti che non sono conoscibili e dicibili, attraverso gli schemi e il linguaggio della mente umana?

Ovviamente, questa ipotesi è fattibile, ma purtroppo, come accade per tutte le ipotesi del genere (che non sono mai logicamente verificabili), essa non porterebbe alcun contributo alla soluzione razionale del problema.

Abbiamo ora di fronte questa alternativa: o non è vera la parola di Cristo, e nemmeno è vero il dogma eucaristico che su di essa si fonda, oppure le conoscenze fisiche della materia sono troppo superficiali, o ingan-

nevoli, e forse l'intera scienza umana della materia, costruita in secoli di ricerche faticose, è fondamentalmente illusoria.

In ogni caso, è un bivio che comporta scelte dolorose: rifiutare la fede cristiana per le certezze della materia (scelta sostanzialmente marxista), o rifiutare la ragione umana per una fede accettata passivamente (scelta che produsse, fra l'altro, la condanna di Galileo). Oppure (il che rappresenta la soluzione peggiore), respingere la scelta come tale, senza rendersi conto della sua umana e spirituale necessità.

Si tratta di un « vicolo cieco » della ragione, da cui è possibile uscire in un solo modo: sviluppando un'ipotesi nuova, che secondo quanto detto all'inizio, non contrasti né con la fede, né con la scienza, e soprattutto non cerchi la sostanza, là dove essa non può essere, cioè nelle strutture, nelle leggi, nelle componenti di quelle stesse cose materiali osservabili in un dato luogo e in un dato istante, con criterio rigorosamente obiettivo.

Tenendo conto di tutto quanto precede, esiste una sola ipotesi pensabile che rispetti queste condizioni.

Essa consiste nel situare la transustanziazione eucaristica, non solamente in uno spazio che è diverso da quello sperimentale, ma anche in un istante, e quindi in un tempo, che non coincide con l'istante e il tempo della consacrazione, e tale che la coscienza umana non riesce più a controllare nell'arco della vita sensibile.

Le conseguenze di questa ipotesi sono ovvie. Innanzitutto, essa presuppone che la realtà si estenda in tempi che non sono quelli inclusi nel presente dell'esperienza sensibile; e che dunque, in generale, i tempi passati e i tempi futuri di tutte le cose coesistano fra loro.

In secondo luogo, dato che i soli istanti che la coscienza umana non potrà più considerare sono quelli passati, essa ci dice che la sostanza delle cose altro non è che la loro realtà e la loro storia trascorse e ritornate, per questo, oggetto di Dio, dopo essere state oggetto degli uomini. Ciò, finalmente, spiega perché la sostanza possa essere manipolata e sostituita senza che l'uomo lo avverta: essa, infatti, non fa parte del tempo degli uomini viventi nel presente, ed è quindi sottratta ad ogni forma della loro esperienza.

Questo discorso ha validità generale, ed è quindi estendibile, come si è detto, a tutte le componenti dell'universo. Come tale, esso rappresenta una via alla conoscenza ultima dell'essere materiale.

Nel caso in esame, esso però interessa come mezzo per comprendere l'Eucarestia nel suo significato profondo. A questo scopo, si osservi che se esso è valido per tutte le cose sensibili, lo deve essere anche per i corpi mortali degli uomini.

Si può pertanto credere che anche questi ultimi prolunghino il loro essere nel tempo trascorso, e che proprio in questa continuazione dell'essere sia insita la loro sostanza.

Ne deriva che anima e sostanza dell'uomo, ambedue presenti e viventi

in un universo che non è più quello sensibile, possono essere identificati fra loro, in modo tale che è lecito considerarli sinonimi.

L'Eucarestia stessa richiede questa identificazione, poiché la comunione fra Cristo risorto e l'anima umana, di cui è segno il nutrimento del corpo con il pane consacrato, non può che compiersi in un medesimo livello dell'essere: quello, appunto, dove sono presenti Cristo corporeo e la sostanza di tutte le cose, e dove dunque opera la transustanziazione.

Vi è perciò somiglianza fra le relazioni che legano il pane consacrato a Cristo e quelle esistenti fra anima e corpo fisico dell'uomo.

Il pane consacrato cela in sé il corpo di Cristo in maniera simile a come il corpo dell'uomo, allo stesso tempo manifesta e cela un'anima.

Così pure, l'uomo che si nutre del pane consacrato, e assimila fisicamente quest'ultimo, è segno di Cristo che trasforma l'anima umana in membro del suo corpo esteso in tutto il tempo.

L'unificazione dell'umanità vivente nella grazia si sviluppa perciò in Cristo ad un livello soprannaturale, ma tuttavia sommamente reale.

Ne deriva, che nella comunione eucaristica Cristo medesimo si fa sostanza del corpo dei cristiani. Il cristiano diviene dunque colui la cui sostanza è Cristo. Si vede, allora, come in questo modo la teologia dell' Eucarestia assuma significati sempre più ampi, facendosi, via via, teologia del corpo, dell'anima, della grazia, collegando tutti questi fra loro in una visione coerente del destino dell'uomo dopo la morte.

L'ipotesi adottata sulla sostanza della materia appare pertanto valida: tempo ed Eucarestia rivelano legami inscindibili, tali che non è possibile un discorso razionale sull'uno, tacendo dell'altro. Inoltre, nella misura in cui l'Eucarestia contiene in sé lo sviluppo potenziale e il significato di tutta la teologia cattolica, appare evidente come anche quest'ultima, nel suo complesso, non possa rimanere disgiunta dallo studio del tempo. In altre parole, il tempo si rivela come campo proprio e naturale della ricerca teologica.

Si noti, del resto, come in nessun'altra parte, quanto nel tempo, il dominio di Dio appaia così evidente e esclusivo.

Lo spazio, anche il più esteso, può essere, almeno concettualmente, valicato dall'uomo.

Il più breve degli attimi di tempo, una volta trascorso, non può invece essere più recuperato dall'uomo, se non attraverso la morte.

Ciò indica chiaramente l'integrale appartenenza del tempo a Dio. La morte individuale diviene allora, essenzialmente, la rinuncia allo spazio e il recupero del tempo.

Ma tramite il tempo, essa diviene anche il ripristino della coscienza intera della propria sostanza e di tutto l'essere. Perciò, di fatto, la morte toglie uno spazio solo per darne uno più grande, cioè quello dell'intero universo esteso nel tempo, contenuto e promesso dell'Eucarestia.

GIORGIO FABBRI

PRESENZA E SVILUPPO DI MOTIVI PLATONICI NELLA SPECULAZIONE TEOLOGICA DEL CRISTIANESIMO ANTICO

Nel *Simposio* di Platone, il noto dialogo dedicato all'indagine sull'essenza e le caratteristiche dell'amore, dopo i vari discorsi di Fedro, Pausania, Erissimaco, Aristofane ed Agatone, interviene Socrate che, con la consueta modestia, dichiara di condividere la concezione dell'amore di Diotima, profetessa di Mantinea.

> « Vedi dunque — disse Diotima — che anche tu non ritieni l'amore (*eros*) un dio ».
>
> « Che cosa allora potrebbe essere l'amore — chiesi —: un mortale ».
>
> « Affatto ».
>
> « Ma che cosa allora? ».
>
> « Come nei casi precedenti — disse — qualcosa tra mortale ed immortale ».
>
> « Che cosa dunque, o Diotima? ».
>
> « Un grande demone, o Socrate. Infatti ogni essere demonico è tra dio e il mortale ».
>
> « E quale forza possiede? — dissi io ».
>
> « Interpretando e trasmettendo agli dei le cose da parte degli uomini e agli uomini le cose da parte degli dei; di quelli le preghiere ed i sacrifici, di questi gli ordini e le ricompense dei sacrifici, essendo in mezzo ad entrambi, completa in modo che il tutto lega sé a se stesso. Per mezzo di questo ha luogo pure l'intera arte divinatoria e la competenza dei sacerdoti riguardo ai sacrifici, alle iniziazioni, agli incantesimi, a tutta l'arte vaticinatoria ed alla magia. Dio non si mescola all'uomo, ma per mezzo di questo avviene ogni rapporto e dialogo da parte degli dei verso gli uomini sia nella veglia che nel sonno. E chi è esperto in tali cose è un uomo demonico, mentre chi è esperto in qualcos'altro o in certe arti o mestieri manuali è un manovale. E questi demoni sono molti e diversi ed uno di questi è appunto l'amore » (1).

La concezione demonica (2) dell'amore, quale risulta delineata nel *Simposio* platonico, ha avuto una straordinaria fortuna nel mondo antico, che l'ha ripresa ed arricchita di nuove e singolari sfumature: è sufficiente

---

(1) Ho tradotto dall'edizione di L. Robin, *Platon. Le Banquet*, in « Oeuvres complètes », IV, 2, Parigi, 1929, pp. 53-54.

(2) Intendo « demonico » secondo l'esatta accezione data dal *Dizionario della lingua italiana* di G. Devoto-G. C. Oli, Firenze, 1971, p. 667: « dovuto a spiriti o influssi soprannaturali, non necessariamente maligni...; con valore neutro, manifestazione magica di una vita divina e soprannaturale », ben diverso da « demoniaco », che possiede esclusivamente l'accezione negativa.

anche solo la lettura del capitolo su *L'uomo e il mondo demonico* di E. R. Dodds (3) per cogliere quale molteplicità di aspetti racchiudesse tale concezione, familiare a quell'« epoca di angoscia » che caratterizzò appunto il passaggio dal paganesimo al cristianesimo.

Essa indicava non soltanto una particolare visione dell'amore, ma si estendeva e mirava a comprendere l'essenza stessa della divinità, espressa nella sintetica affermazione: *Dio non si mescola all'uomo.*

Tra i pensatori antichi che ripresero ed approfondirono questo motivo platonico si distingue Apuleio, autore di un'opera specifica *Sul dio di Socrate*, dove nel capitolo quarto così si afferma:

> « Avete intanto due sorte di esseri animati, dico gli dei, che differiscono moltissimo dagli uomini per l'altezza del luogo, per la perpetuità della vita, per la perfezione della natura; e queste due specie non han fra di loro nessuna comunicazione immediata, giacché quelle dimore supreme son separate dalle dimore infime con tanto grande intervallo di altezza, e là c'è una vitalità eterna ed indefettibile, qui una vitalità soltanto caduca e interrotta, e quelle nature sono elevate alla beatitudine, mentre queste sono sprofondate giù nelle miserie. E allora? Dunque la natura non si è legata con nessuna connessione, ma si è adattata a stare spaccata e come interrotta tra parte divina e parte umana e a trovarsi in condizioni di debolezza? Infatti, come dice lo stesso Platone, *nessun dio si mescola agli uomini*; ed anzi la caratteristica precipua della loro sublimità sta proprio in questo, che non si contamina di nessun nostro contatto. Parte di loro si vedono solo con uno sguardo fiacco, come le stelle, sulla cui grandezza e colori gli uomini ancora sono incerti; gli altri dei, poi, si conoscono col solo intelletto, e non con intendimento pronto. Meravigliarsi di ciò, riguardo agli dei immortali, non sarebbe, a dir vero, affatto conveniente: quando anche tra gli uomini, del resto, colui che per dono della fortuna è stato innalzato con l'opulenza e portato fino al vacillante soglio del regno e alla pencolante tribuna, raramente si lascia accostare, e per solito, tenendo a gran distanza ogni testimone, se ne sta in certi recessi propri della sua dignità. Infatti la frequenza dei rapporti con gli altri produce sprezzo, la rarità procura ammirazione » (4).

E' significativo che lo stesso motivo ritorni in Agostino, che nell'ampia trama della *Città di Dio* dedica notevole spazio alla confutazione della demonologia platonica proprio mediante la confutazione di questo trattato apuleiano.

Nel libro ottavo di questa sua opera Agostino, dopo aver elogiato Platone e la sua eccellenza nella speculazione teologica (la « teologia na-

(3) In *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, Firenze, 1973, pp. 37-68.

(4) Ho riportato la traduzione di R. Del Re, *Apuleius. De deo Socratis*, Roma, 1966. pp. 28-31; sul difficile problema della struttura e della composizione di quest'opera apuleiana cfr. T. Mantero, *La questione del prologo del De deo Socratis*, in « Argentea Aetas. In memoriam E.V. Marmorale », Genova, 1973, pp. 219-259.

turale », secondo la ripartizione di Varrone), critica la demonologia di Apuleio con numerose esplicite citazioni del suo trattato.

Alla luce della rivelazione biblica che, pur non negando l'esistenza dei demoni, non riconosce però loro in alcun modo prerogative divine, Agostino così confuta l'affermazione platonica sull'inaccessibilità di Dio, in una prosa dominata dalla più raffinata arte retorica:

> « Ora una ragione urgente e fortissima costringerebbe i demoni ad agire come intermediari tra gli dei e gli uomini, così da portare i desideri da parte degli uomini e da riportare i favori ottenuti da parte degli dei.
>
> Quale è dunque questa ragione e quanto grande questa necessità? Perché, dicono, *nessun dio si mescola all'uomo.*
>
> Stupenda dunque la santità di Dio, che non si mescola ad un uomo supplicante e si mescola ad un demone arrogante; non si mescola ad un uomo penitente e si mescola ad un demone ingannante; non si mescola ad un uomo che ricorre alla divinità e si mescola ad un demone che finge la divinità; non si mescola ad un uomo che chiede indulgenza e si mescola ad un demone che consiglia nequizia; non si mescola ad un uomo che per mezzo dei libri dei filosofi caccia i poeti da una città ben stabilita e si mescola ad un demone che dai capi e pontefici della città esige mediante le rappresentazioni sceniche gli scherni dei poeti; non si mescola ad un uomo che proibisce di inventare i crimini degli dei e si mescola ad un demone che si diletta dei falsi crimini degli dei; non si mescola ad un uomo che punisce con giuste leggi i delitti dei maghi e si mescola ad un demone che insegna e pratica le arti magiche; non si mescola ad un uomo che fugge l'imitazione del demone e si mescola ad un demone che spia l'inganno dell'uomo » (5).

Il libro nono della *Città di Dio* riprenderà questo stesso tema, in particolare nei capitoli 15 e 16, per confutare ancora la demonologia apuleiana ed affermare che uno solo è l'intermediario tra l'uomo e Dio, Gesù Cristo, vero uomo e vero Dio:

> « Non è vero ciò che lo stesso platonico (cioè Apuleio) afferma abbia detto Platone: *Nessun dio si mescola all'uomo.* E sostiene che questa è la caratteristica precipua della loro sublimità, che non si contaminano per nessun contatto degli uomini ». Invece « lungi da noi pensare che Dio incontaminabile temesse la contaminazione da parte dell'uomo di cui si rivestì o da parte degli uomini tra cui visse come uomo... Questi è, come annunzia la sacra scrittura, *il mediatore di Dio e degli uomini, l'uomo Gesù Cristo* » (6).

La concezione platonica della divinità è ancora presente ad Agostino

---

(5) Ho tradotto dall'ed. di B. Dombart - A. Kalb, *De civitate Dei*, VIII, 20, in « Corpus Christianorum », 47, Turnhout, 1955, p. 237. Isocoli a vari membri (sino ad otto in successione ritmica), anafore, antitesi, omeoteleuti... sono le figure retoriche dominanti in questo breve capitolo di tipica « prosa d'arte » latina.

(6) *De civ. Dei* IX, 16; ib., 17, dove la citazione finale è da *1 Tim.* 2, 15.

nella utilizzazione da lui operata del pensiero neoplatonico, in particolare di Plotino e di Porfirio, più volte citati nella *Città di Dio* perché da lui direttamente conosciuti, al contrario di Platone, che egli conobbe solo indirettamente attraverso autori latini, soprattutto Cicerone e la sua versione del *Timeo* (7).

Nei capitoli 23-32 del libro decimo, dedicati alla confutazione di Porfirio, definito più oltre «dottissimo tra i filosofi, sebbene acerrimo nemico dei cristiani» (8), è ancora la demonologia platonica l'ostacolo che Agostino individua come la causa principale che impedì a Porfirio ed ai suoi seguaci di riconoscere in Cristo l'unico mediatore tra Dio e gli uomini.

Agostino, pur riconoscendo gli aspetti positivi del pensiero neoplatonico, che tanta parte ebbe nella vicenda della sua conversione (9), coglie tuttavia acutamente la profonda differenza che lo separa dal cristianesimo: mentre, alla luce della sacra scrittura, il nuovo concetto di creazione rivaluta il mondo e la storia e la incarnazione di Cristo realizza l'unica valida mediazione tra Dio e gli uomini, la demonologia di Porfirio, apparentemente di secondaria importanza nell'ampia struttura del pensiero neoplatonico, vanifica il messaggio cristiano nella sua intima essenza, sostituendo alla storia il mito e dissolvendo la divinità di Cristo nell'ambiguità del vecchio politeismo.

Giustamente sono state colte già nell'eresia ariana le tracce di questa concezione platonica, che portava coerentemente la speculazione trinitaria ad accentuare la subordinazione di Cristo al Padre e, di conseguenza, alla negazione della sua divinità (10).

Questo pericolo si ripresentò anche nel successivo sviluppo della speculazione teologica: basti pensare alla presenza dell'eredità platonica e neoplatonica nell'opera dello pseudo-Dionigi Areopagita, la cui *Gerarchia celeste* ripropone anche nel titolo, pur con le ovvie sostanziali differenze, il tema dell'antica demonologia mediatrice tra uomini e Dio (11).

Ma anche in Dionigi l'ispirazione biblica sottesa alla sua speculazione

---

(7) Cfr. al riguardo G. Bardy, *Introduction générale* a *La Cité de Dieu,* in « Oeuvres de Saint Augustin», 33, *Livres I-V,* Bruges, 1959, pp. 118-123.

(8) *De civ. Dei,* XIX, 22; secondo P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident,* Parigi, 1948, p. 169 sgg., Agostino probabilmente non conobbe il trattato di Porfirio *Contro i Cristiani.*

(9) Cfr. in merito le *Notes complémentaires* di G. Bardy in o.c., pp. 593-595 e 633-634, come pure le acute osservazioni di J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin,* Parigi, 3.a ed., 1959, in particolare p. 238 sgg. (per l'«estasi» di Ostia, narrata nelle *Confessioni,* IX, 24).

(10) Cfr. in proposito le importanti osservazioni di C. Pera, *Le fonti del pensiero di S. Tommaso d'Aquino nella Somma Teologica,* in «S. Tommaso d'Aquino. La Somma Teologica. Introduzione generale», Roma, 1972, p. 62, n. 1.

(11) Cfr., oltre il citato studio del Pera, i risultati delle indagini di E. Corsini, in particolare *Il trattato De divinis nominibus dello pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide,* Torino, 1962, p. 23 sgg.

fa sì che il principio di creazione e la conseguente dipendenza di ogni essere da Dio eliminino ogni rischio di confusione e riaffermino insieme l'unità inscindibile di Dio.

Tra Dionigi e Tommaso d'Aquino strettissimo è il rapporto, ed ancora una volta è significativo che tale rapporto si effettui alla presenza del pensiero agostiniano: «Nella questione disputata *Sulle creature spirituali*, l'Angelico Dottore osserva che *Agostino avendo seguito Platone per quanto lo comportava la fede cattolica, non pensò un mondo di idee per sé sussistenti, ma nella Mente divina pose le ragioni delle cose* (art. 10, ad 8). L' ipotesi delle Potenze intermediarie è evidentemente eliminata dalla teoria dell'Esemplarismo secondo il concetto di Agostino che, sotto questo aspetto, supera la stessa posizione di Plotino e sfugge ad ogni pericolo di subordinazionismo riguardo alla dottrina trinitaria» (12).

Anche Tommaso, come Agostino, non conobbe direttamente Platone, se non attraverso altri autori come Aristotele, Cicerone e lo stesso Agostino (13). Inoltre nuove prospettive si aprirono certo al suo pensiero attraverso il contatto diretto con l'opera di Aristotele, che gli permise di superare l'ambigua interpretazione averroistica e di sviluppare nuovi motivi nell'approfondimento della sua speculazione teologica.

E tuttavia anche in Tommaso si ritrova, come in Agostino, l'ispirazione genuinamente «biblica» alla base del suo pensiero: è il realismo dell'incarnazione di Cristo che illumina la felice sintesi da lui operata tra l'eredità insostituibile della cultura antica ed i nuovi molteplici aspetti della cultura del suo tempo.

Ma un tale risultato non sarebbe stato possibile se l'affermazione del *Simposio* platonico, *Dio non si mescola agli uomini*, non fosse stata storicamente smentita o, per dir meglio, superata, una volta per tutte, dall'affermazione non meno significativa ed opposta del Vangelo di Giovanni: *Il Verbo si fece carne ed abitò fra noi* (14).

Non solo, ma lo stesso Giovanni rivelava l'essenza di questo Dio che, per mescolarsi agli uomini, si era fatto lui stesso uomo senza alcun timore di contaminarsi né di perdere la sua dignità, neppure nella tragica fine della sua vita terrena: *Dio è amore (agape)* (15).

La concezione platonica dell'*eros* non poteva ottenere compimento e sublimazione più grande che nella nuova concezione cristiana dell'*agape* (16).

ALDO CERESA-GASTALDO

(12) Pera, o.c., p. 88.

(13) Pera, o.c., p. 107 sgg.

(14) *Giov.*, I, 14.

(15) *1 Giov.* 4, 8 e 16.

(16) Cfr. in merito le profonde osservazioni di A. Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna, 1971, anche se accentuano sovente in modo eccessivo il contrasto tra le due concezioni dell'amore.

LA FIGURA DI CRISTO NELLA TRADIZIONE DEI PRIMI QUATTRO SECOLI (*)

1. Nel 1975 Alois Grillmeier, noto per le sue ricerche patristiche, ha pubblicato in lingua inglese la seconda edizione della sua storia della cristologia nei primi quattro secoli. La prima edizione era apparsa nel 1965. In essa G. riprendeva la monografia pubblicata nel 1951 in apertura del primo dei tre volumi commemorativi del XV centenario del concilio di Calcedonia: « Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon » (in A. Grillmeier - H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. I*, Würzburg, Echter, 1951, 5-202) ampliandola fino a farne un volume di 528 pagine. Lo stesso, sia pure in misura minore, è avvenuto ora nel passaggio alla seconda edizione.

La prefazione indica le sezioni che sono state maggiormente riviste. La novità più rilevante riguarda quella parte della cristologia Logos-sarx che abbraccia il periodo tra Origene e Nicea (153-301). Al posto dell'unico capitolo della prima edizione ce ne sono ora quattro, uno dei quali distintamente su Nicea e uno su Marcello di Ancira ed Eustazio di Antiochia che prima comparivano all'interno della cristologia Logos - anthropos. In questo modo la trattazione della cristologia secondo lo schema Logos-sarx ha acquistato maggior rilievo e un taglio più netto.

Anche il sottotitolo ha subito una modifica. Il *Christ in Christian Tradition* ora uscito viene indicato come « volume primo ». Un secondo volume, già terminato nel manoscritto tedesco, tratterà del periodo da Calcedonia alla morte di Gregorio Magno (anno 604). Un terzo volume, in corso di preparazione, presenterà la dottrina cristologica del VII e dell'VIII secolo, dal monotelismo alla controversia iconoclasta e all'adozionismo spagnolo, così da spingersi fino al concilio di Francoforte del 792 e all'epoca carolingia. La versione italiana, corrispondente alla seconda edizione inglese ma comprendente qualche ulteriore revisione, è in corso di stampa presso l'editrice Paideia.

L'apparato bibliografico è stato aggiornato con gli studi posteriori al 1965. Non solo, ma anche il testo tiene ripetutamente conto dei più recenti

---

(*) A. Grillmeier, SJ, *Christ in Christian Tradition.* Volume One. From the Apostolic Age to Chalcedon (AD 451). Second, Revised Edition. London and Oxford, Mowbrays, 1975, XXIII, pp. 599.

risultati della ricerca specializzata. Ad es. l'importante lavoro di L. I. Scipioni su *Nestorio e il concilio di Efeso* (Milano, Vita e Pensiero, 1974) è utilizzato e discusso non solo nelle note ma anche nel testo e in un'appendice dedicata agli studi sulla questione nestoriana.

G. segue il corso cronologico nello sviluppo della cristologia e fa uso dei risultati della ricerca storico-critica. Ma lo spazio che egli riserva ai singoli scrittori non corrisponde sempre all' importanza loro tradizionalmente attribuita. Qualora ricerche condotte personalmente lo permettano e l'argomento lo richieda, G. dà spazio relativamente ampio ad autori che nei trattati di patrologia sono appena accennati.

2. L'opera si divide in tre parti. La prima (3-149) tratta della « Nascita della cristologia ». Un denso capitolo presenta il dato biblico. Segue un capitolo che indaga la prima fase della crescita verso il costituirsi di una vera e propria dottrina cristologica. E' il periodo del II secolo nel quale gli scritti neotestamentari non hanno ancora (o hanno solo in parte) carattere normativo rispetto alla figura di Cristo. La forza propulsiva è ancora piuttosto l'esperienza immediata dell'evento salvifico — quell'esperienza dalla quale i vangeli stessi sono usciti. L'A. esamina il fenomeno del cristianesimo giudaico con la sua cristologia mediante categorie che non vanno oltre quelle del VT e del tardo giudaismo. Ma gli inizi della fede in Cristo non sono riscontrabili soltanto nella simbiosi di vino nuovo in otri vecchi tipica del cristianesimo giudaico. Molti altri scrittori di carattere popolare testimoniano lo sforzo catechetico, e anche di una prima riflessione, da parte della cristianità primitiva. Il Pastore di Erma, la lettera di Barnaba, la cosiddetta seconda lettera di Clemente, le parti cristiane dei libri Sibillini, la teologia popolare dei misteri della vita di Gesù quale ci è rimasta negli apocrifi neotestamentari, ci mostrano uno strano accostamento di miti, leggende e fede. L'interesse estremamente sentito per la vita di Gesù si accompagna a una quasi totale assenza di preoccupazione storica.

Seguono quei testimoni della fede cristiana del II secolo che si stagliano in maniera netta sul paesaggio confuso dei molti anonimi, pseudonimi, apocrifi. Sono i primi pastori della Chiesa dei quali ci è possibile cogliere la personalità dal punto di vista teologico: Clemente Romano, Ignazio di Antiochia, Giustino, Melitone di Sardi, Ireneo. E' il periodo nel quale s'impone l'esigenza di una *regula fidei*, soprattutto nei confronti del fenomeno multiforme dello gnosticismo. L'indagine sul II secolo mette così in luce il nesso tra l'età apostolica e la nascita del problema cristologico in senso stretto, il problema cioè (a) del rapporto tra il Padre e Gesù, Verbo e Figlio del Padre, e (b) dell'unione di divinità e umanità nell'unico e medesimo Gesù.

L'ultimo capitolo della prima parte studia « La fondazione della cristologia come teologia speculativa e la nascita dell'ellenismo ». Gli scrittori passati in rassegna vanno da Ippolito a Origene, i fondatori della *théologie savante*. Il compito specifico di questa teologia quanto alla fede in

Cristo appare duplice: primo, dimostrare come questa fede sia conciliabile con l'eredità giudaica del monoteismo; secondo, indicare come essa si differenzi dal politeismo pagano. E' il problema dell'unità e distinzione in Dio (aspetto trinitario della cristologia) e, conseguentemente, il problema della «costituzione» di Gesù Cristo nella sua qualità di Verbo di Dio fatto uomo (aspetto di incarnazione della cristologia).

Ma il problema cristologico con la sua duplice direttrice verso il Dio trascendente e verso l'uomo doveva diventare anche il cardine di una *Weltanschauung* la quale, mutuando categorie e forme di pensiero dal platonismo e dallo stoicismo, venne a porsi accanto e in alternativa ai grandi sistemi cosmologici dell'ellenismo. Ma, avverte G., in questo uso dei concetti e del linguaggio ellenistico la cura di conservare il mistero proprio della rivelazione cristiana rimase viva — per quanto i singoli tentativi fossero insufficienti e imponessero di essere rivisti alla luce della tradizione di fede della Chiesa.

Il contributo proprio degli Apologisti fu di aver affrontato il problema cristologico partendo dalla dottrina del Logos mediata dalla tradizione cristiana (il prologo giovanneo) e dalla filosofia ellenistica. La storia successiva dimostrerà quanto fruttuoso, ma anche quanto ambiguo sia stato questo approccio. Il Logos stoico era infatti monistico e in relazione essenziale con il mondo; di qui la tendenza a porre il Verbo incarnato entro la sfera di ciò che è creato.

In Tertulliano il punto di partenza della sua riflessione è la fede trinitaria (la Trinità economica elaborata con il concetto di Monarchia), la quale gli permette di introdurre il Logos come persona e così di indicare il soggetto dell'incarnazione. Attualmente però G. tende a limitare il significato della cristologia di Tertulliano più di quanto non avesse fatto nel saggio del 1951 (131, nota 81), in quanto che i concetti elaborati da Tertulliano rimandano bensì nella direzione di Calcedonia, ma l'intelligenza del problema appare essere inferiore a ciò che i termini usati non lacciano credere.

Particolare attenzione è dedicata a quel centro guida che fu Alessandria d'Egitto. Ivi abbiamo le figure di Clemente e Origene. Del primo viene messa in rilievo la gnosi quale fattore per affrontare il mistero di Cristo: il Logos è maestro della gnosi, la quale nel credente diventa principio di divinizzazione. Ma Clemente identifica il Logos personale preesistente con la persona storica di Gesù, differenziandosi così da ogni dottrina non cristiana circa il Logos. Una deficienza nella teologia di Clemente, la quale peserà a lungo sulla cristologia Logos-sarx, è il non riconoscere all'anima umana di Cristo un significato teologico.

Quanto a Origene il suo interesse primario non è per la costituzione ontologica di Cristo, bensì per il suo ruolo di mediatore dell'unione mistica dell'anima con il Dio nascosto. Circa il rapporto Padre - Figlio, G. riporta la tipica dottrina origeniana secondo la quale la natura del Padre

è incomprensibile e trascendente (*De principiis*, IV, 14), mentre nel Figlio le proprietà trascendenti del Padre prendono forma.

Stranamente G. non fa riferimento esplicito al passo del *Commento a Giovanni* (II, 2) nel quale viene sviluppata la dottrina dell'immagine (il Logos come immagine del Padre) in base alla nozione platonica di partecipazione. Il Padre è Dio (*ho Theos*), mentre il Figlio è Dio per partecipazione (*Theos*). La qual cosa, continua Origene, vale anche per gli attributi, cosicché il Figlio partecipa (secondo uno statuto ontologico *deminuto?*) ciò che il Padre ha come proprio, oppure possiede come suoi propri attributi che al Padre appartengono secondo una realtà superiore, innominata. In questo modo il Padre viene collocato al di là della ragione di verità, giustizia, anzi al di là della stessa ragione di sostanza (*Contra Celsum*, VII, 38; VI, 64). In testi come questi è palese l'uso del platonismo allo scopo di evitare gli scogli opposti del sabellianesimo e dell'adozionismo. Ma non è meno evidente l'inconciliabilità con lo *homoousios* niceno e, da un punto di vista filosofico, l'insostenibilità di una teologia negativa la quale vorrebbe collocare Dio al di là delle nozioni di vero e di essere (Cfr. B. Lonergan, *De Deo Trino. I*, Roma, 1964, 57-60, 103). Questo aspetto del pensiero di Origene può bensì essere considerato appartenere alla dottrina trinitaria piuttosto che a quella cristologica. Resta però la sua rilevanza in ordine a determinare la natura del Verbo incarnato. Si veda a pag. 177 (e anche 268, nota 69) la conseguenza che Eusebio di Cesarea tirerà da questa dottrina origeniana: la distinzione tra « Dio vero » e « Dio », e quindi il rifiuto del Credo niceno. Anche la dottrina origeniana del « secondo Dio » (171) può essere considerata come conseguenza di questo tipo di platonismo.

La seconda parte sta sotto il titolo: « Le prime interpretazioni teologiche della persona di Cristo. Da Origene a Efeso » (151-439). E' la parte più ampia e insieme quella nella quale il contributo personale dell'A. è più marcato.

Una interessante prospettiva è accennata all'inizio, e cioè la « cristologia unitiva » del presbitero Malchione in opposizione alla « cristologia divisiva » di Paolo di Samosata. A quest'ultimo che parlava di una inabitazione del Logos in un uomo (composto di corpo e anima), Malchione oppose una cristologia basata sullo schema giovanneo Logos-sarx nella quale il Logos veniva a prendere quel posto che naturalmente è tenuto dall'anima. Per cui, se la base testuale di quest'interpretazione è autentica, avremmo qui la radice comune dell'arianesimo, dell'apollinarismo e di alcuni aspetti della cristologia alessandrina (164 ss.).

La divisione che comanda tutta la seconda parte, e fornisce insieme lo strumento concettuale per ordinare la complessa materia, è quella dei due schemi Logos-sarx (sezione I) e Logos-anthropos (sezione II). Questi due schemi sostituiscono la tradizionale ma insufficiente divisione in scuola alessandrina e antiochena. G. propone la sua divisione come un'ipotesi di

lavoro più adeguata alla cristologia nel secolo IV e all'inizio del secolo V. Infatti un'attenta ricerca è in grado di scoprire per es. che anche Antiochia di Siria e le regioni circostanti ebbero una parte significativa nella storia della cristologia Logos-sarx. Per cui sembra opportuno mettere da parte la designazione locale per adottare una terminologia che fa riferimento diretto alla cosa stessa.

3. Il periodo classico della cristologia senza l'anima di Cristo va posto nell'epoca della seconda generazione ariana e nell'epoca dell'apollinarismo. Ma ci sono indizi che fanno risalire a molto più indietro gli inizi di questa cristologia (218). Non essendo qui possibile passare in rassegna partitamente i 6 capitoli nei quali si articola la sezione I sotto il titolo: « Il Dio uno e il suo Logos, il Logos e la sua carne, la cristologia Logos-sarx », mi limiterò ad alcuni autori e ad alcuni temi.

In Eusebio di Cesarea la dottrina del Logos è largamente influenzata, oltre che dalla tradizione ecclesiastica nel filone subordinazionistico, dagli scritti appartenenti al platonismo medio. Il Logos viene ridotto al ruolo di mediatore tra il Dio increato e ciò che è creato, con una forte accentuazione della sua differenza dal Padre. In Lattanzio viene studiato il « binitarismo » derivante da una cristologia pneumatica.

Con Ario le mezze misure del subordinazionismo ricevettero una soluzione unilaterale la quale, proprio per questo, suscitò quella reazione della coscienza di fede della Chiesa che le ambiguità del subordinazionismo non avevano provocato. Basandosi in particolare sugli studi di G. C. Stead (1964) e di F. Ricken (1969) G. indica nel platonismo medio la matrice filosofica dell'arianesimo. La concezione che Ario aveva di Dio e del mondo ricorda la gradazione del mondo propria del platonismo medio. Ma, una volta ammessa la netta dicotomia biblica tra creatore e creatura, Ario non poteva non porre i diversi gradi del « divino » dalla parte della creatura, e quindi eliminare le ambiguità del subordinazionismo in una dottrina che la coscienza cristiana doveva avvertire come inaccettabile. Nello sforzo della Chiesa per pensare un nuovo concetto di Dio, basato sulla rivelazione neotestamentaria, Ario, anziché far evolvere il monoteismo in conformità con la rivelazione, optò per la monade del platonismo dalla quale è esclusa ogni dualità. In questa prospettiva il dogma di Nicea va valutato come una difesa «aggiornata» del kerygma, mentre l'eresia ariana appare essere un cedimento ai limiti dell'ellenismo.

In che senso l'arianesimo va inteso come una configurazione particolare della cristologia Logos-sarx? Il Cristo di Ario non ha un'anima; il posto di questa è preso dal più alto degli spiriti (creati), il Logos. Ma se il Logos è principio immediato della vita della quale gode la natura umana di Cristo, ciò è un motivo in più per considerare il Logos come appartenente alla sfera del creato. Da qui G. avanza l'ipotesi che proprio siffatta dottrina dell'incarnazione sia stata il punto di partenza dell'intero sistema ariano (246). Questo stesso fatto dimostra anche la pericolosità dello sche-

ma Logos - sarx il quale, mentre assicura un' intima unità in Cristo, può anche condurre, a motivo della natura « fisica » di tale unione, a negare la trascendenza del Logos.

La soluzione che Nicea sancì in risposta alla sfida ariana non fu altrettanto chiara e facile. Fu piuttosto un'interpretazione del kerygma tradizionale al modo di una *lectio difficilior.* Infatti definendo la vera divinità del Figlio (e dello Spirito Santo) Nicea imponeva alla teologia un rinnovato sforzo di riflessione al fine di portare al concetto quel monoteismo cristiano che la fede battesimale professava inequivocabilmente.

Quanto al modo in cui i Padri intesero il termine *homoousios* G. giustamente dice che tale intelligenza va ricostruita a partire dai documenti post-conciliari rimastici. Tra i testi di Atanasio citati a questo fine (270, nota 78) personalmente penserei doveva venire incluso anche il brano della *Oratio III contra Arianos,* 4 (MG 26, 329A) nel quale Atanasio enuncia la sua regola dei predicati che fissa esattamente il significato di *homoousios* in base alla dottrina (implicita) del realismo critico, il realismo del giudizio vero: « eadem de Filio quae de Patre dicuntur, Patris excepto nomine » (cfr. B. Lonergan, *De Deo Trino. I,* Roma, 1964, 85).

Individuato che la cristologia di Ario è elaborata sul modello Logos-sarx, il cap. V mostra che anche numerosi oppositori di Ario vanno annoverati tra gli esponenti del medesimo schema. La prima sistemazione globale alla quale la riflessione cristologica arrivò fu opera di teologi che operavano in conformità a questo schema. I nomi più importanti sono Atanasio quanto alla versione ortodossa, e Apollinare quanto alla versione eretica.

Per Atanasio, conformemente alla concezione stoico-alessandrina, il Logos è la fonte reale, fisica, di tutte le azioni della vita di Cristo. Posto di fronte al problema della sofferenza fisica e della psicologia umana di Gesù, Atanasio è condotto a chiarire i principi che stanno alla base della sua cristologia. Negativamente, egli non contesta il presupposto sul quale si erano fondati gli attacchi di Ario contro la divinità di Cristo, e cioè l'aver fatto del Logos un'anima. Positivamente, cerca di fare della carne di Cristo il soggetto fisico di esperienze che normalmente hanno la loro sede nell'anima.

Di particolare importanza è il *Tomus ad Antiochenos* del sinodo di Alessandria del 362 composto da Atanasio. Con un'attenta lettura dei passi cristologici rilevanti (n. 7, dove ricorre il testo « ou sôma apsycon », e n. 11) G. mostra che, come la concezione secondo la quale la partecipazione della natura divina *e razionale* all'uomo per opera del Logos incarnato non esclude che l'uomo sia naturalmente dotato di anima, così nel caso di Cristo il fatto che la sua proprietà razionale venga ultimamente fondata nel Logos (in conformità alla concezione alessandrina del Logos quale principio vitale immediato) non esclude che la natura umana sia dotata di un' anima (323).

In conclusione: « Benché alcuni aspetti della sua cristologia Logos-sarx siano affini all'apollinarismo, nondimeno il suo pensiero e la sua immagine

di Cristo differiscono essenzialmente » (326). Tale immagine la troviamo tracciata nella principale opera antiariana di Atanasio, le tre *Orationes contra Arianos*. Soprattutto nella terza dove si legge: « Il Logos divenne uomo, non venne in un uomo » (MG 26, 388A) — la formulazione classica della cristologia Logos-sarx. L'accento cade palesemente sull'unità del soggetto in Cristo (327 s.).

L'ultimo capitolo è dedicato all'apollinarismo. Distaccandosi dalla concezione *recepta* che vede in esso uno sviluppo della cristologia ariana, G. propone una prospettiva diversa: il medesimo schema Logos-sarx può essere stato elaborato da una parte nella cristologia alessandrina (in quella ortodossa e in quella apollinaristica), dall'altra, a motivo della funzione assegnata al Logos, nella svalutazione ariana del Logos stesso. In vista della unità di Cristo Apollinare considera incompleta, cioè senz'anima (*nous*), la natura umana di Cristo. La celebre formula « mia physis tou Theou logou sesarkômenê » va intesa a partire dal concetto apollinaristico di *physis*: ciò che è *autochinêton*, ciò che contiene in sé il potere che dà la vita. Per cui se il Logos è il principio di tutta la vita in Cristo, il suo corpo non può essere chiamato *physis*. Per questa ragione l'apollinarismo non va considerato alla stregua del più tardo monofisismo. In quest'ultimo il concetto di *physis* aveva assunto un significato statico. L'apollinarismo è piuttosto un monenergismo.

La conclusione che G. formula al termine della sezione I è che lo schema Logos-sarx comprende parecchie cristologie diverse tra di loro. Le differenze però non eliminano lo schema comune. Si tratta di uno schema che, mentre permetteva una profonda intelligenza dell'unità di Cristo, recava in sé la tendenza a decurtarne l'umanità.

4. La sezione II espone la cristologia in base allo schema Logos-anthropos (345-439). L'impulso decisivo alla formazione di quella che è nota come la cristologia antiochena venne soprattutto dal sinodo tenutosi ad Antiochia nel 379 nel quale fu condannata la dottrina di Apollinare. Ma G. è in grado di individuare anche un altro affluente dello stesso movimento, e questo proprio nell'ambito della cristologia Logos-sarx. Quest'altro affluente nasce da Eusebio di Emesa e dal suo discepolo Diodoro. A differenza di Teodoro di Mopsuestia e di Nestorio Diodoro elabora una teologia della *divisione* sullo schema Logos-sarx — di qui la mancanza dell'anima in Cristo come fattore teologico anche nella sua controversia antiapollinaristica. Di fatto però questa cristologia non ebbe possibilità di svilupparsi, essendo poi stata sostituita dallo schema Logos-anthropos.

Il capitolo successivo: « Nuove tendenze dopo Origene » riprende il discorso sull'apollinarismo studiando la tendenza allora abbastanza generale verso un ricupero dell'anima di Cristo. Quanto alla cristologia dei Cappadoci particolare attenzione è dedicata al tentativo di spiegare la relazione tra natura e ipostasi (*prosopon*) con l'analisi dell'essere fisico completo propria della filosofia stoica. Una sostanza è determinata anzitutto dalla qua-

lità specifica; quando a questa si aggiunge il carattere particolare allora abbiamo l'individuo. La dottrina delle proprietà individuali diventa così la dottrina della persona. Quest'analisi elaborata primariamente in vista del mistero trinitario rivelerà la sua deficienza allorché Nestorio vorrà farne uso in cristologia.

Il penultimo capitolo è riservato ai Padri occidentali, mentre l'ultimo ha per tema « La vigilia di Efeso ». Le due decadi prima del concilio sono contrassegnate da due personalità. Da una parte il giovane Cirillo di Alessandria il quale non pare sapere nulla delle controversie cristologiche tra il tempo di Atanasio e il suo (la questione apollinaristica soprattutto), e perciò sostiene una cristologia Logos-sarx di tipo arcaico. Dall'altra, in Teodoro di Mopsuestia, abbiamo una cristologia Logos-anthropos assai sviluppata. I due non vengono a disputa tra di loro, ma preparano le posizioni per quella che sarà la battaglia fatale tra Antiochia e Alessandria.

La controversia nestoriana e la disputa intorno ai « Tre capitoli » nel sec. VI hanno fatto sì che di Teodoro siano stati messi in evidenza gli aspetti negativi e non il contributo positivo da lui dato alla storia della fede cristiana. Per questo, accettando la proposta di altri studiosi moderni, G. cerca di prendere in considerazione l'intero atteggiamento di Teodoro nei confronti della fede e del culto. Sua preoccupazione costante fu di togliere agli ariani qualsiasi occasione per violare la trascendenza divina. Di qui si capisce come in lui la congiunzione di Dio e uomo in Cristo possa sembrare allentata. Ma l'opposizione agli ariani e agli apollinaristi condusse Teodoro a un approfondimento dello schema Logos-sarx e a riconoscere nell'anima di Cristo un fattore teologico. La natura umana di Cristo riguadagna così la sua vita fisico-umana intrinseca e la sua capacità di agire. Quello che a Teodoro manca è la consapevolezza, profondamente radicata nell'intuizione alessandrina, che in Cristo il Logos è l'unico soggetto. Ma la sua opposizione alla « communicatio idiomatum » non è però il rifiuto *simpliciter* della tradizione, bensì equivale di fatto a segnalare il bisogno che questa tradizione venisse chiarita dal momento che Apollinare ne faceva la base per la sua eresia.

5. La terza parte (441-557) tratta il periodo da Efeso a Calcedonia sotto il titolo: « Kerygma-teologia-dogma ». E' l'inizio dell'epoca conciliare in cristologia.

Le figure che dominano la nuova epoca sono Nestorio e Cirillo. Più di altri Nestorio vide il problema reale: quello di conciliare unità e dualità in Cristo. La problematica dopo Efeso non si muove più lungo il binario dei due schemi sopra studiati, i quali cessano quindi di essere il movente primario nello sviluppo dottrinale. La piena realtà divina e umana in Cristo sono ormai riconosciute, anche se con diversa accentuazione. In primo piano sta ora *il modo* dell'unione. La posizione di Nestorio può essere vista sotto due aspetti.

Sotto l'aspetto dell'annuncio della Chiesa Nestorio commise l'errore di voler arrestare l'evoluzione kerygmatica la quale chiamava Maria *Theotokos* (come pure parlava della passione di Dio). Da questo però non segue che Nestorio tirasse dalla sua posizione teologica tutte le conseguenze in sé possibili: due persone in Cristo, due figli, adozionismo. Le pure conseguenze logiche danno un quadro oggettivo e impersonale di un'eresia la quale non può essere attribuita nella sua globalità a Nestorio.

Sotto l'aspetto della ricerca critico-storica e teologica le cose sono più complesse. Anzitutto va notato che la struttura tradizionale del simbolo conteneva già lo schema sul quale si fonda la «communicatio idiomatum»: una serie di predicati opposti è detta di un «unico e medesimo» soggetto. Su questo insisteva Cirillo. Ma l'abuso da parte di Ario e di Apollinare esigeva una verifica. Per parte sua Nestorio tende a spostare la questione dal Logos, il soggetto portatore di ciò che è divino e di ciò che è umano, al Cristo, e precisamente a Cristo considerato nella sua duplicità di natura piuttosto che nella sua unità di soggetto. Il termine Cristo tende in Nestorio a diventare il « nome comune delle due nature », e quindi a designare una somma meramente qualitativa e aggettivale di proprietà (454). La dualità da lui messa in rilievo è sul piano delle nature.

Come spiega Nestorio l'unità in Cristo? Egli parla di una « synapheia (coniunctio) henos prosôpou ». Ma l'espressione non può essere presa in senso calcedonese, dal momento che l'analisi nestoriana del *prosopon* si arresta alle « notae individuantes » (la « individualità »). Nestorio ha bensì inteso andare oltre il piano della natura per indicare la realtà nella quale va posta l'unità di Cristo; ma la sua concezione della persona non è sufficiente. Pertanto non stupisce che ultimamente egli veda l'unità di Cristo nel fatto che il *prosopon* del Logos fa uso del *prosopon* dell'umanità come suo strumento (462 s.).

Il quadro preconciliare è completato con Cirillo nella sua qualità di avversario di Nestorio. Cirillo fece sua la formula «mia physis», operando però un'intima trasformazione del concetto di *physis*. Il fatto di avere riconosciuto l'anima di Cristo rappresentava già una revisione nella concezione della natura umana di Cristo. Ma in seguito alle critiche mossegli Cirillo arrivò a riconoscere chiaramente l'anima di Cristo come fattore teologico e quindi a una reale psicologia umana di Cristo, e pertanto al riconoscimento di una natura umana completa (474-476). Fino ad ammettere la validità della espressione «due nature», benché egli personalmente continuasse a far uso della formula « mia physis ». Contrariamente a quanto di recente hanno affermato alcuni autori, Cirillo va quindi assolto dal sospetto di apollinarismo e monofisismo. La cristologia Logos-sarx in realtà fu superata sullo stesso terreno alessandrino. Merito inestimabile di Cirillo fu di aver contribuito a far accettare definitivamente l'idea di un'unità sostanziale in Cristo. La formula chiave della cristologia alessandrina G. la vede nella *Oratio ad Dominas*: « Dio, il Logos, non è venuto in un uomo, bensì è

veramente diventato uomo, pur rimanendo Dio » (PG 76, 1228C). L'impronta atanasiana è palese.

La sezione conclude con l'esame del significato dogmatico e teologico della decisione presa a Efeso, soprattutto in quanto essa fa riferimento a Nicea come a criterio della vera dottrina. Alla fine, dopo aver accennato a diverse ragioni per cui da Efeso non uscì un'intesa in campo cristologico, G. aggiunge: « Una più profonda ragione per tutta questa confusione va ricercata nel fatto che ancora non si era riusciti a determinare ed esprimere in chiari concetti i livelli metafisici ai quali unità e distinzione in Cristo vanno ricercate » (487).

Un'obiezione si presenta spontanea: forse che a Calcedonia, o in qualche altro concilio successivo, si riuscirà a fare questo, o anche solo ci si proverà? Non penso sia difficile individuare nell'una e nell'altra definizione dogmatica delle ben precise posizioni epistemologiche e metafisiche. Ma questo non è lo stesso che portare al concetto una dottrina metafisica (cfr. 509, 545). Quanto al problema della « costituzione ontologica » di Cristo solo la teologia bizantina e la scolastica medievale tenteranno, con diverso successo, qualcosa del genere.

6. La seconda sezione (488-539) studia il periodo che separa Efeso da Calcedonia. Una tappa importante fu la *Formula Unionis* nella quale il mutamento della dizione « perfetto Dio e perfetto uomo » in « il medesimo perfetto nella divinità e perfetto nell'umanità », così da evidenziare l'unità del soggetto, fu dovuta a Cirillo. Calcedonia riprenderà questa dizione.

Un altro documento del periodo tra i due concili è il *Liber Heraclidis*. Una delle idee centrali dell'ultimo Nestorio è quella del « *prosopon* della unione » risultante dall'unione tra Dio e uomo. L'insufficiente analisi « essenzialista » che sta alla base del *prosopon* nestoriano (il cui costitutivo ultimo sono le « notae individuantes »), e la concezione non puramente simmetrica dell'incarnazione, sembrano essere i due poli della tormentata ricerca del deposto patriarca, cessata solo con la morte, senza aver segnato un reale progresso rispetto a quanto era stato oggetto di disputa a Efeso.

Con il papa Leone I abbiamo il documento cristologico più importante della Chiesa latina, il *Tomus ad Flavianum*. In esso leggiamo: « salva igitur proprietate utriusque naturae, et in unam coeunte personam ». Dove, osserva G., la persona unica non va intesa come il risultato delle due nature. L'intero testo dimostra che per Leone chi divenne uomo è il Figlio preesistente dall'eternità. Quella di Leone è una cristologia dal punto di vista della storia della salvezza, una cristologia che fa da base alla soteriologia. Ma la predilezione per le formule antitetiche e per una chiara sistemazione concettuale condusse Leone anche a semplificazioni unilaterali: Nestorio diventa adozionista *par excellence*. Eutiche senz'altro docetista.

7. Una terza sezione tratta del concilio di Calcedonia (541-557). Quello che era stato omesso a Efeso venne fatto a Calcedonia, e cioè la formu-

lazione di un simbolo esprimente l'unità e la distinzione in Cristo. E' bensì vero che anche Calcedonia non portò, almeno a breve scadenza, la pace. Fu però di stimolo a una riflessione teologica che oggi ancora non è giunta al termine. Sotto un certo punto di vista il lavoro del concilio può sembrare irrilevante e fuori della realtà: la discussione si aggirò intorno a un paio di concetti. «Ma questi concetti contenevano ed esprimevano il dogma centrale della Chiesa riguardante Gesù Cristo... Benché i teologi in qualità di specialisti avrebbero fatto uso sempre più grande di questa formula, essa non venne creata soltanto per loro. Il suo scopo fu di dare espressione alla fede dell'intera Chiesa» (545). Alla fine del suo lungo lavoro G. può affermare che « l'annuncio di Cristo nella sua semplicità e originarietà... può essere udito nella sua forza inalterata attraverso tutti i *philosophoumena* dei Padri » (555).

Il volume chiude con una riflessione nella quale è trasparente il riferimento alla situazione presente, cioè ai ripetuti tentativi di ricostruire oggi l'immagine di Cristo saltando a piè pari l'intera tradizione della Chiesa — una tradizione che non è soltanto teologica, ma anche dogmatica. E' il tentativo di un aggiornamento senza *ressourcement*, nel senso che il ritorno alle fonti bibliche viene dissociato da tutto quel movimento dei Padri e dei concili nel quale il canone biblico stesso si è definitivamente stabilito e il *proprium* cristiano ha trovato la sua espressione normativa (Cfr. J. Ratzinger, «Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie», in *Geschichtlichkeit der Theologie*, hrsg. von T. Michels, Salzburg, Pustet, 1970, 77 s.). La Chiesa annuncia il messaggio di Cristo, vive di esso, riflette su di esso alla luce della fede e con gli strumenti che la cultura del tempo mette a sua disposizione. Proprio a motivo di siffatta multiforme frequentazione con la parola di Dio e confidando nello Spirito la Chiesa si è espressa nelle decisioni conciliari per i cristiani di allora, ma anche per quelli che sarebbero venuti dopo. « Chiunque ritiene, per motivi ermeneutici, di dover tagliare i ponti con la tradizione cristiana e proscrivere interi periodi della tradizione della Chiesa, deve esaminare tanto la sua ermeneutica quanto l'intelligenza che egli ha del contenuto della tradizione cristologica. Potrebbe infatti essersi fatto un'immagine la quale non corrisponde a quella che propriamente fu l'intelligenza dei Padri. A ogni modo i Padri ritenevano di lottare per l'immagine autentica di Cristo quale è tracciata dalla Bibbia » (557).

8. Non è qui il luogo per una valutazione adeguata dell'interpretazione che G. ha dato dei singoli scrittori da lui esaminati, delle idee portanti e delle connessioni che egli ha messo in luce lungo l'arco dei primi quattro secoli della tradizione cristiana. Un lavoro del genere può essere fatto solo da specialisti. Ma già l'esame globale del volume e il consenso che esso ha riscosso presso gli studiosi delle diverse discipline attinenti permettono di considerare il libro come un'opera destinata a restare fondamentale per molto tempo, per tutti coloro che intendono conoscere in

maniera seria come la Chiesa sia passata dalla rivelazione consegnata nel NT alla cristologia classica dei Padri alessandrini e antiocheni, e alla cristologia che ha ricevuto espressione normativa nei concili del IV e V secolo.

La straordinaria erudizione, la chiarezza, la capacità sintetica e il *sensus Ecclesiae* che contrassegnano lo studio fanno di esso un punto fidato di orientamento per ricercatori, docenti e studenti. I particolari potranno qua e là essere precisati. Nuove informazioni potranno venire a colmare le lacune oggi esistenti. L'A. stesso avverte per es. quanto scarse siano le nostre conoscenze del periodo che va dalla morte di Origene al concilio di Nicea. Ma tutto porta a ritenere che la sintesi tracciata da G., soprattutto attraverso i due tipi di cristologia che formano lo schema portante della seconda parte del libro, è destinata a restare e a trovare conferma.

Un'osservazione critica generale che mi permetto di fare, ma che — debbo anche riconoscerlo — può essere contestabile quando la si concretizzi con rimandi precisi, riguarda i giudizi che qua e là G. formula mettendo a confronto gli autori man mano studiati con quelle che saranno le decisioni conciliari posteriori, soprattutto con la definizione calcedonese. Non che tale confronto non possa essere valido. G. è uno studioso troppo sperimentato nell'uso del metodo critico-storico per cadere facilmente vittima dell'errore degli « anacronisti » i quali, anziché cercare di comprendere gli stadi di un movimento dottrinale secondo i caratteri e la concettualizzazione loro propria, vi introducono concetti dogmatici posteriori (vedi l'osservazione di G. nella prefazione alla prima edizione) o, rispettivamente, li condannano perché non vi ritrovano i concetti e le formule familiari nel loro proprio contesto culturale. Trattando di uno scrittore così discusso come Teodoro di Mopsuestia G. difende come metodologicamente corretto il confronto della dottrina di Teodoro con il concilio di Efeso tenutosi tre anni dopo la sua morte, e anche con quello di Calcedonia. Infatti, egli osserva, « tutto lo sviluppo tende a Efeso e a Calcedonia » (425). Personalmente penso che ciò, nel caso concreto di un autore che sta alla soglia di questi concili, e che anzi in certa misura ha anticipato la formula calcedonese, sia lecito. La trattazione che G. fa di Teodoro conferma la fondatezza della prospettiva sotto la quale egli lo ha affrontato.

L'indagine di G. intorno alla figura di Cristo nei primi quattro secoli è stata, in un certo senso, eseguita a ritroso, a partire cioè dal chiarimento recato dalle decisioni conciliari, anzi anche dalla sistemazione speculativa raggiunta con la Scolastica medievale. Non diversamente fa oggi chi vuole scrivere la storia della chimica o della filosofia. Lo stato attuale di queste discipline nella loro più precisa delimitazione, nella concettualizzazione alla quale sono giunte con i loro metodi specializzati, permette di rendersi conto di quale sia stato il corso effettivo della storia con più esattezza di quanto non fosse possibile a coloro che lungo i secoli sono stati i protagonisti del movimento stesso.

Detto questo rimane che in concreto il metodo adottato da G. può qualche volta lasciare perplesso il lettore. L'A. tende — e ciò lo si avverte

maggiormente rispetto agli scrittori e ai periodi più antichi — a introdurre una problematica che non è la loro, e conseguentemente a esprimere o per lo meno a suggerire valutazioni che non sembrano storicamente del tutto adeguate. Non intendo affermare che tra un autore o un movimento del II secolo e il concilio di Calcedonia esista un rapporto come tra grandezze incommensurabili. Le grandezze in gioco sono, ultimamente, commensurabili. Ma come la formula di Calcedonia stia per es. alla dottrina del Logos iniziata dagli Apologisti, è dato dallo stesso complesso e sofferto sviluppo dei secoli che separano quest'epoca dal concilio del 451. G. tende a suggerire un confronto che fa a meno di questa mediazione della storia e che, in questo senso, non pare rendere del tutto giustizia alla situazione nella quale tali autori operavano. « Tende », perché di fatto le analisi che poi seguono studiano proprio questa mediazione della storia. In altre parole: come l'identità nella storia si verifica solo nello sviluppo, inteso come movimento storico, così anche il confronto, al fine di stabilire l'omogeneità o l'incompatibilità, dev'essere mediato dal movimento stesso.

C'è di più. In questo modo il dogma di Calcedonia tende (contro l'intenzione di G.) ad apparire come un assoluto fuori della storia, o per lo meno ad assumere un'astrattezza e un'indipendenza contestuale che esso in realtà non ha. La qual cosa sta in contrasto con il saggio intorno al significato della formula calcedonese riportato nel volume di ricerche cristologiche pubblicato esso pure nel 1975 (*Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg i. B., Herder, Cfr. G. Sala, *La Scuola Cattolica*, 1977, 248-250). Ivi infatti G. inclina piuttosto a sottovalutare la formula, relativizzandone la portata più di quanto l'esame del testo e le reazioni dei contemporanei, soprattutto dei teologi operanti entro lo schema Logos-sarx, non sembrano giustificare.

Lo studio di G. si raccomanda, tra gli altri, anche a quanti oggi dissertano su un'ellenizzazione deformante della fede cristiana che si sarebbe verificata nella Chiesa antica. Il pensiero cristologico dei primi quattro secoli risulta, dalla lunga indagine di G., essere stato profondamente inserito nella cultura del tempo e insieme costantemente messo a confronto con una rivelazione storicamente situata e irripetibile. Tale confronto condusse i Padri e gli scrittori ecclesiastici a esaminare le proposte interpretative man mano avanzate, a rivederle alla luce della parola di Dio e della coscienza viva della Chiesa — una coscienza di fede non risolvibile in fattori puramente culturali, in quanto che attinge dallo Spirito il quale vive nella Chiesa e la conduce nella più piena verità. Tutto il libro porta a considerare come fondato il giudizio riassuntivo che G. formula, e cioè che il risultato al quale il movimento dottrinale dei primi quattro secoli ha condotto, nell' annuncio della Chiesa e in particolare nelle decisioni conciliari, è stato la *lectio difficilior* (556, 249) di una verità che non può essere ridotta a nessuna cultura entro i limiti della sola ragione.

GIOVANNI B. SALA

Recensioni di:

Oddo Bucci
Filippo Garrone
Francesco Giovannini
Filippo Liverziani
Giovanna Sansone
Sandro Strozzi

LIBRI

EVGENIJ TRUBECKOJ: « CONTEMPLAZIONE NEL COLORE - TRE STUDI SULL'ICONA RUSSA » - Cooperativa editoriale « La Casa di Matriona », Milano 1977, L. 4.000.

L'icona, manifestazione esemplare dell'arte espressa dalla cristianità orientale e soprattutto dalla spiritualità russa, comincia finalmente a riscuotere anche in Italia una doverosa fortuna.

Basti ricordare la pubblicazione — si tratta della prima traduzione mondiale che ne sia stata eseguita — di quello splendido saggio di Pavel Florenskij che è « Le porte regali »; di alcuni esemplari contributi dell'Evdokimov — specialmente di « Teologia della bellezza » —, nonché della sontuosa monografia einaudiana dell'Alpatov.

In verità, un primo parziale spiraglio sul mondo figurativo delle icone fu aperto dal radicale rinnovamento in senso antinaturalistico operato dalle Avanguardie artistiche del primo Novecento, massimamente dall'astrattismo — come non riandare con la mente a certe tele di Malevic, dichiaratamente ispirate, appunto, dal repertorio iconario? — con quell'aspirazione sincera verso la purezza espressiva, peraltro presto tradita ed umiliata a banale gesto eversivo o a comodo alibi per mascherare un'invalicabile aridità figurativa.

Una purezza — in questo punto non possiamo interamente sottoscrivere l'indagine pur magistrale del Sedlmayr — che fu religiosa, in quanto tensione verso il divino, come rivendicò Carlo Belli in « Kn », quel suo libro ancor oggi fondamentale per comprendere la nascita della pittura contemporanea.

Eppurtuttavia occorre ribadire l'inadeguatezza di tale contributo: infatti la comprensione vera e piena dell'arte raffinatissima delle icone richiede la padronanza della teologia nonché del ricco ed elaboratissimo patrimonio ascetico-liturgico della cristianità ortodossa; anzi, neppure soltanto di questo, ma della « partecipazione intima a quel pensiero e a quel costume ascetico e liturgico attraverso la contemplazione ».

Ed è proprio questo fatto a porsi quale elemento di fondamentale discriminazione tra le prospettive estetiche — nella sfera culminante del sacro — dell'oriente e dell'occidente cristiano.

Qui l'arte — già dall'autunno del XIII secolo — si fa naturalistica ed aperta ad una progressiva profanità, al punto che, sovente, dopo la svolta umanistica, il tema religioso potrà ridursi a mero pretesto figurativo; in oriente, soprattutto in Russia ove si mantiene una sorprendente coerenza estetico-religiosa fino alle soglie dell'Ottocento, l'arte — massime l'espressione esemplare e canonica dell'icona — è simbolica, in quanto il simbolo, come scrive l'Evdokimov, « nello spirito dei Padri della Chiesa e secondo la tradizione liturgica, contiene in sè la presenza di ciò che simbolizza ... è un ponte che collega il visibile all'invisibile, il terrestre e il celeste e li trasporta l'uno nell'altro ».

Saldamente incardinato in questa prospettiva estetica tradizionale, ci viene ora proposto, dalle edizioni de « La Casa di Matriona », un prezioso volu-

me di Evgenij Trubeckoj, « Contemplazione nel colore », che raccoglie tre studi sull'icona inizialmente pubblicati tra il 1915 e il 1917.

Circostanza fondamentale per comprendere l'importanza del testo è che i saggi del Trubeckoj furono i primi a venir dedicati « con intelletto d'amore » alle venerande tavole dipinte che la moda filoccidentale, diffusa prepotentemente nella Russia dell'Ottocento, faceva disprezzare come rozze e goffe, se non dal popolo che serbava pur sempre l'antico sentimento religioso, certo dalla classe borghese ed intellettuale.

Se si considera che furono proprio queste pagine a dare inizio alla critica iconaria, sorprenderà la « sapienza » della lettura trubeckoiana, alla quale potranno magari sfuggire elementi anche importanti, come — ricorda opportunamente Giuseppe Valentini nella sua presentazione — una chiara padronanza del quadro delle relazioni e degli apporti reciproci tra le varie scuole fiorite nella vasta area interessata dalla cultura figurativa bizantina, ma che focalizza acutamente, fin dall' inizio, l'essenza della visione estetica dell'antica società russa.

Non casualmente il Trubeckoj, erede di un'antica ed illustre famiglia principesca, appartiene a quel filone filosofico, ispirato dalle grandi figure di pensatori quali un Solov'ev, un Berdjaev, un Leont'ev, che, alla fine del secolo passato e agli inizi del Novecento, posero le basi di una rinascita religiosa in Russia, dopo la lunga parentesi di razionalismo e di scetticismo che ne aveva impregnato le classi colte: anzi egli fu figlio fedele della Chiesa ortodossa più di tutti costoro, forse ancor più integralmente dello stesso Florenskij.

Calato saldamente nella dimensione della fede, a Trubeckoj il rinnovato interesse per le icone appare non casuale ma provvidenziale, autentica *restituzione* di un sostegno, di un viatico spirituale gravido di carismi — gli studiosi ortodossi sottolineano la circostanza che, anche in occidente, la stragrande maggioranza delle immagini taumaturgiche è dipinta alla maniera bizantina, su fondo d'oro — necessaria al popolo russo per affrontare l'epoca drammatica che l'attendeva di lì a poco e che il lucido intelletto di Trubeckoj già scorgeva dietro le immani carneficine del primo conflitto mondiale.

Ma, contemporaneamente a questa « restituzione » spirituale e, subordinatamente, culturale delle icone, se ne andava verificando un'altra, per dire così tangibile, materiale.

Si era infatti scoperto il mezzo di ripulire le venerande tavole dallo spesso strato di gromma depositatovi dal tempo e dal fumo di lumi e candele, al punto di avere celato quasi completamente l'opera degli antichi maestri; cosicché un clero ignorante e superficiale aveva finito per relegare nelle celle dei campanili tesori incalcolabili, esponendoli agli oltraggi del clima e dei volatili.

Venivano rimosse le lamine d'argento — tarda ornamentazione devozionale applicata da chi già non percepiva più distintamente il significato dell' arte iconaria —; venivano asportate le incrostazioni dei secoli, e uno spettacolo meraviglioso si presentava agli occhi dei moderni: vivissimi, miracolosamente intatti, rifulgevano i colori originali, carichi di una complessa simbologia sacra.

Trubeckoj fu appunto il commosso esegeta di questa « restituzione »; e se talvolta peccò — accentuando una frequente distorsione della sua gente — di messianismo russo, ebbe il merito originalissimo di comprendere come l'icona, non meno delle porte regali, le porte centrali dell'iconostasi, nasceva come elemento finalizzato, parte integrante dell'antico tempio.

E questo era inteso come simbolo e metafora di « quell'interiore unità ecumenica che deve vincere la caotica discordia e l'ostilità del mondo e dell'umanità »; ideale figura dell'universo intero teso verso la Divinità. Interpretazione che trova un suggello estremamente suggestivo nella lettura trubeckjana della chiesa russa e del suo elemento peculiare ed inconfondibile, la grande cupola dorata a forma di bulbo, vera « lingua di fuo-

co sormontata dalla croce e appuntantesi verso di essa », così da trasformare un campanile in un « cero ardente nel cielo » e i grandi complessi delle cattedrali in « enormi candelieri », con un effetto misticamente incomparabile di orante ascesa.

c. f. c.

ALBERTO ARMANI: « CITTA' DI DIO E CITTA' DEL SOLE » - Lo stato gesuita dei Guaranì (1609-1768) - Studium, Roma 1977, pp. 251.

L'esperienza religiosa e politica realizzata dai gesuiti nell'America meridionale presso le tribù indiane Guaranì è uno degli eventi più interessanti della storia coloniale.

Com'è noto, essi costituirono nell'ambito di un territorio che comprendeva parte degli attuali Uruguay, Paraguay, Argentina e Brasile, le famose « riduzioni », cioè un complesso di villaggi dove i nomadi Guaranì — una tribù che la colonizzazione spagnola non aveva ancora sottomesso — vennero indotti a vita sedentaria attraverso un lento processo nel quale i missionari seppero inventare di volta in volta strumenti educativi, mezzi di comunicazione, istituzioni economiche, sociali e politiche adeguati ai bisogni e al grado di sviluppo della popolazione, nonché capaci di promuovere la diffusione e specialmente la comprensione del messaggio cristiano.

Le difficoltà che l'operazione imponeva erano enormi: si trattava da un lato di lottare contro l'ostilità dei colonizzatori che si vedevano sottrarre — con tutte le autorizzazioni legali — della potenziale manodopera servile (e che costituiranno con le loro spedizioni e razzie un pericolo costante per le riduzioni) e dall'altro di comporre incessantemente l'opera di evangelizzazione con quella di incivilimento, tenendo però conto delle peculiarità etniche dei Guaranì.

Dal punto di vista sociale bisognava creare le condizioni atte a favorire la trasformazione di tribù nomadi in popolazioni sedentarie: cioè un'economia agricola, strutture giuridiche adeguate (ad esempio uso comune della terra, tecniche di coltivazione, orari di lavoro, ecc.), oculatezza nella conservazione e distribuzione dei beni, mantenimento di rapporti anche commerciali con le altre riduzioni, istruzione e educazione dei giovani.

Che la necessità di organizzarsi, anche militarmente, abbia favorito lo sviluppo di un vero e proprio organismo statuale, è un tema che viene particolarmente analizzato dall'autore e risolto negativamente, anche con riferimento al costante riconoscimento della sovranità spagnola, le cui direttive — così come favorirono la nascita e l'attuazione dell'esperimento — ne decreteranno la fine con il pacifico esilio dei membri dell'ordine che l'aveva sapientemente coltivato.

L'espulsione dei gesuiti dalle « riduzioni », attuato in seguito al provvedimento di Carlo III valido per tutto il territorio soggetto alla sovranità spagnola (1767), porterà gradatamente al dissolvimento del sistema amministrativo: « venne così smantellato lo stretto coordinamento esistente tra le varie riduzioni; fu introdotta una rigida separazione fra amministrazione civile e cura di anime; fu concesso ai colonizzatori europei di stanziarsi presso le collettività indiane; venne abbandonata l'organizzazione delle attività collettive così congeniali agli indiani. I Guaranì, disorientati, ondeggiarono dapprima tra il tentativo di ottenere la permanenza o il ritorno dei gesuiti e l'accettazione dei principi di Bucarelli (il governatore di Buenos Aires al quale fu affidato il compito di amministrare la provincia dei Guaranì) che in definitiva li lusingavano. Rifiutarono però gli amministratori locali attuando la resistenza passiva. Essi avevano obbedito ai missionari anche nelle questioni economiche perché vedevano in essi guide illuminanti, esseri superiori... D'altra parte la graduale sparizione del sistema di sicurezza economica collettiva fece de-

gradare lo spirito di solidarietà comunale e nascere in ogni famiglia l'istinto della difesa dei propri interessi individuali... La popolazione delle riduzioni decrebbe rapidamente: i Guaranì più attivi si integrarono nella società coloniale del Paraguay; altri restarono al margine impoverendosi sino all'abbrutimento; altri preferirono il ritorno alle foreste e alla vita nomade » (pg. 221-222).

L'opera dell'Armani ha anzitutto il pregio di colmare una lacuna inspiegabile, offrendo finalmente al lettore italiano un saggio su un avvenimento che i vari manuali di storia citano — talvolta con interesse e benevolenza — ma del quale ogni ulteriore notizia era pressoché inaccessibile; esso inoltre unisce all'interesse della descrizione una puntuale serie di riferimenti e di valutazioni storiografiche, non mancando di inserire il tema in quello più ampio della colonizzazione e dei gravi problemi che essa suscitò presso gli spiriti più sensibili; infine le sue analisi e le conclusioni alle quali perviene permettono di rendere finalmente giustizia alla sapiente opera dei missionari gesuiti che seppero preservare dallo sterminio e dalla sopraffazione intere tribù indiane.

La loro espulsione purtroppo — i gesuiti saranno la facile vittima dell' offensiva che lo Stato settecentesco condurrà contro la Chiesa, probabilmente nell'illusione di arrestare così il suo progressivo indebolimento — determinerà la dispersione dei Guaranì nei vari territori sudamericani; ma rimarranno tracce significative della singolare civiltà, in primo luogo la lingua, il guaranì, che in Paraguay è tuttora, accanto allo spagnolo, la lingua più diffusa.

Opportunamente l'autore, in conclusione dell'opera, mette in rilievo l'aspetto di modernità dell'opera missionaria che costituisce uno dei rari esempi di rispetto e di valorizzazione della cultura indigena. L'esperimento tra l'altro fu il frutto, non il solo, di un ampio dibattito che si svolse attorno alla metà del '500, in seguito alla denuncia degli atti di crudeltà e di violenza compiuti dai « conquistadores » spesso al riparo di motivazioni etico-religiose.

Il pensiero e l'opera incessante di Bartolomeo Las Casas sono l'esempio più noto della consapevolezza con cui i vari ordini religiosi intrapresero l' impegno della diffusione del messaggio cristiano presso le tribù indigene; lo « stato » gesuita dei Guaranì è la prova più convincente della serietà e lungimiranza della loro opera.

Questa conclusione non è di poca importanza se si pensa alle ricorrenti assimilazioni tra colonialismo e attività missionaria: il saggio ha il merito di mettere in rilievo l'inconsistenza e l'arbitrio di questi (pre)giudizi.

S. S.

C. SCARPAT: « IL PENSIERO RELIGIOSO DI SENECA E L'AMBIENTE EBRAICO E CRISTIANO » - Paideia, Brescia 1977, pp. 153, L. 4.000.

A Corinto, nel 51, il proconsole romano Gallione fu chiamato a dirimere una disputa scoppiata in città tra il gruppo degli Ebrei residenti e un altro giudeo, Paolo di Tarso, girovago per le città della Grecia a predicare il Messia già venuto. Il magistrato romano, in assenza di delitti, rifiutò di pronunciarsi in materia religiosa, e la controversia si concluse a randellate, fuori dal tribunale. Quanto riportato è narrato negli *Atti degli apostoli* (18, 12-17) ed una lapide rinvenuta all'inizio del secolo ha permesso di identificare quel proconsole romano con il fratello maggiore di Seneca, poche volte menzionato dallo scrittore, sempre però con parole di stima e di benevolenza.

E' forse possibile che il nome di Paolo, o almeno qualche notizia della rissa, sia giunto, per i racconti del fratello sulla propria missione in Acaia, alle orecchie di Seneca? Non è che una domanda, uno dei tanti indizi posti davanti allo storico da questo ap-

passionante lavoro di Scarpat. Il volume raccoglie tre studi di differente angolazione e indagine, il primo dei quali, sul pensiero religioso di Seneca, non è affatto esaustivo, anche a giudizio dell'A., del problema e va integrato con il suo studio sulla *Lettera 65;* noto che la fatica principale è qui rivolta ad armonizzare un pensiero parcellizzato e, in apparenza, contraddittorio sulla divinità, la preghiera, il fato. Le incoerenze altro non sono che complessità: il pensiero e il messaggio del filosofo hanno, per così dire, due differenti livelli divulgativi, al secondo dei quali — la *subtilitas* — compete unicamente la precisione teologica, mentre all'*opinio communis* può ben giovare l'esempio edificante di chi compie gli atti di culto consueti e doverosi per un buon cittadino romano. Questa ipotesi armonizzante ed altre minori vengono ricavate dal testo con la consueta approfondita conoscenza dell'opera di Seneca che caratterizza l'A.

Di maggiore vivacità, come ho accennato, sono i due studi seguenti *(Seneca e gli Ebrei, Seneca e i Cristiani)* e diverso è anche l'orizzonte di analisi, il fondo di osservazione su cui è posto Seneca: pochi testi avvalorano una lista ben ricca di indizi storici oggettivi, una pazienza rigorosa raccoglie dati eloquenti senza diventare mai temeraria. L'A. sgombera il campo dalle fantasie su Paolo e Seneca con un fermo colpo di spugna e costruisce una nuova struttura di piccoli dati a sorreggere ipotesi ben più modeste: il rispetto di Seneca, assai singolare — se non unico tra gli autori latini — per le concezioni ebraiche e il silenzio sui Cristiani si spiegano con il minimo di conoscenza che egli ebbe di quei fenomeni religiosi, e con il minimo di umiltà che usò nel non giudicare quanto non conosceva a fondo. Conclusioni modeste ma, forse, anche provvisorie, perché questo studio acuto e critico può essere di stimolo a nuove ricerche, testuali o storiche, per la determinazione di quanto, del cristianesimo e dell'ebraismo, fu noto a Seneca.

F. G.

CATHERINE MACTILDE DE BAR: « IL SAPORE DI DIO - SCRITTI SPIRITUALI 1652-1675 » - Milano 1977, pp. 291.

In un tempo di ricerca dell'identità del cristiano e dei tratti caratteristici della vita cristiana, giunge a proposito la pubblicazione degli scritti spirituali della madre de Bar.

Questi scritti, invero, non ci raffigurano l'esperienza interiore della madre de Bar, cioè non ci è dato di cogliere in essi l'itinerario di un'anima particolare che avanza nell'abbraccio dell'amore divino. Un tale cammino è qui inteso come lo scopo assoluto della vita cristiana. Il pregio di questi scritti consiste, infatti, nella rappresentazione in movimento ed in sviluppo del processo per cui la vita del cristiano viene sempre più profondamente intrecciandosi con la vita divina. E quel che ci è dato di osservare non è tanto il momento del definitivo pervenire del cristiano alla unione con la vita divina, quanto tutta la fase che lo precede e che consiste in un incessante sperimentare le vie che tendono a quel fine ed in un progressivo comprendere quelle che ne favoriscono il conseguimento e quelle che lo ostacolano. Lo svolgersi di questa complessa operazione interiore avviene qui sotto la spinta delle esortazioni e delle correzioni, dei consigli e degli ammonimenti della madre de Bar che avverte in sé questo carisma di direzione spirituale. I suoi scritti, infatti, raggruppano parti della corrispondenza, divisa per argomento, indirizzata a Marie de Châteauvieux e le lettere a Catherine de Rochefort.

L'utilità di questa lettura va decisamente sottolineata. E' certo che il messaggio che si ricava da queste pagine non asseconda la tendenza a ritenere la vita cristiana interamente traducibile in dati concreti, in azioni che interessano esclusivamente il mondo esterno. Il mondo esterno può solo fornire le occasioni a farsi azione del mondo interiore in cui il cristiano consuma la sua esperienza mistica di

comunione col divino. Se il mondo esterno non fosse considerato come il luogo destinato ad accogliere i frutti della vita cristiana ma fosse ritenuto il terreno proprio del loro fiorire, allora si andrebbe incontro ad una approssimazione senza fine alla realtà del cristianesimo, con la certezza di abbassarlo a pura illusione. Questo accade, ed è anche un po' la storia dei nostri giorni, quando il mondo esterno occupa tutto il tempo ed attira tutto l'impegno del cristiano in modo tale da soppiantare il mondo delle aspirazioni divine. Le pagine della madre de Bar ci richiamano, invece, nella direzione dell'unico ed inabolibile modo di vivere il cristianesimo. « O dignità dello stato cristiano: essere divenuta una sola cosa con Gesù Cristo » (p. 60). Ecco, ma qual è il cammino che conduce a questo risultato? Il cristiano deve avere innanzi tutto una grande attenzione verso il suo mondo interiore e sviluppare una sensibilità particolare per la sfera dell'anima. Non è certo un invito alla passiva osservazione del proprio ombelico o ad incrementare la propria capacità di astrazione. Se, abitualmente, infatti, si ritiene che la propria interiorità sia un luogo di pace e di assoluto abbandono, per il cristiano è il luogo della lotta che si combatte prima per far retrocedere la natura e garantire uno spazio alla presenza divina, poi per appropriarsi sempre più di questa corrente vitale che assurge ad unica e vera essenzialità. Nell'ambito della fede non c'è sosta, non ci si può accontentare di un livello minimo di perfezione, la grazia non sta a mezzadria con la prudenza della carne. Ebbene, questo cammino senza fine che potrà trovare il suo compimento solo nella vita eterna è in vario modo reso difficile da quelle che la madre de Bar chiama « rotture d'intenzione »; « deviazioni verso le creature », « ripiegamenti su se stessi »; e si badi non si parla già più di cadute in peccato mortale.

Qui la madre de Bar implicitamente accetta quello che già aveva sostenuto Tauler, che camminano ancora « come sulla bocca dell'inferno » coloro che rifuggono sicuramente dal peccato mortale. E prima ancora S. Agostino aveva considerato pari al passo di un neonato, la vita di chi prende come modello le persone buone e sante. Questo è dunque solo l'impercettibile punto di partenza che rende possibile il crescere della vita divina nel cristiano. Ciò che segue è molto bene raffigurato dalla madre de Bar con questo confronto: « La vita di grazia non è come la vita del secolo. Nel mondo bisogna farsi avanti e farsi conoscere per comparire ed essere qualcosa secondo la vanità; ma nella vita interiore si avanza facendosi indietro » (p. 160). Il farsi indietro coincide con « lo stato di annientamento » dell'anima. « Che cos'è un'anima morta o annientata? » si domanda la madre de Bar e così risponde: « E' un'anima (che vive come se fosse) senza desiderio, senza attaccamento, senza scelta, senza preferenza, senza inclinazioni, senza volere, senza passioni » (p. 146). Lo stato di annientamento è perciò la condizione dell'anima che ha perduto ogni contenuto umano ed è divenuta « pura capacità di Dio ». « Che cosa fa quest'anima così annientata? » insiste la madre de Bar: « Essa è rivestita di Gesù Cristo, è ricolma di lui. E' Gesù che l'anima, è Gesù che agisce in lei, che pensa per lei, che desidera per lei ed ama per lei, che sceglie per lei, che fa voti per lei » (p. 146). Ma questa condizione presuppone di « dare un consenso di morte a tutto quello che è contrario a Dio » (p. 62). La natura fa resistenza all'irrompere della vita divina; è di qui che deriva il carattere di processo alla incorporazione del cristiano al Cristo. E' necessario abbattere le frontiere che la natura umana oppone al suo venir meno ed al suo essere sostituita, nelle scelte, dalla ineffabile guida divina. Ma vincere la propria natura non è compito della volontà umana perché ciò costituirebbe ancora una affermazione della natura umana e l'uomo ne avrebbe una immediata autocoscienza. Per vincere la natura occorre invece porsi in uno stato di abbandono; occorre sganciare il proprio io da sé stesso ed attendere che la grazia progressivamente lo includa nella realtà

divina. Ecco perché è necessario saper guardare nel proprio mondo interiore; l'azione plasmatrice della grazia è discreta, non fa violenza, sa attendere. Il ruolo attivo dell'anima è allora quello di rimuovere gli ostacoli, ad uno, ad uno, che inceppano l'estendersi del dominio divino. Vien fatto di pensare a S. Teresa d'Avila ed al suo timore dei peccati veniali che non sempre sono avvertiti come tali; non si fa mente locale su di essi, si trascurano, si dà loro poco peso mentre rappresentano anch'essi tante porte sbarrate all'impossessamento divino dell'anima. E quand'anche ci si accorgesse di aver raggiunto un elevato livello di perfezione dalle luci, dalle consolazioni, dalle illuminazioni che la vita di grazia comporta, nemmeno allora è lecito il minimo compiacimento perché sarebbe come ritornare nella considerazione di sé, quasi si fosse agito per sé e non nell'abbandono « alla guida ed allo spirito di Gesù ». Certo questa non è una via larga, una via praticabile con leggerezza e superficialità ma non è nemmeno una via impossibile. Il giogo del Signore è dolce e la vita cristiana è anch'essa di una dolorosa lievità. E' comunque una via stretta, che si percorre con la croce. La madre de Bar non ci ha fornito in questi scritti un'opera sistematica di vita spirituale, non ha fissato i vari gradi di perfezione ma ha profuso un ricchissimo insieme di suggerimenti, capaci di dare un senso direzionale alle anime che desiderano fare l'esperienza del « tocco divino », come dice Ruysbroek. Soprattutto ha evitato la distinzione scolastica tra vita attiva e vita contemplativa che potrebbe dar luogo a malintesi circa il comune dovere dei cristiani di giungere alla condizione spirituale che consenta loro di dire con Paolo: « Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me ». A conclusione di queste nostre brevi riflessioni, desideriamo far conoscere ai cristiani che non leggeranno gli scritti di madre de Bar, le « tre cose » che gettavano il suo animo « in un abisso di stupore »: « La prima è che, mentre il tempo e i momenti della nostra vita ci sono dati per negoziare la beatitudine di una dolce eternità, è questo il minimo dei nostri pensieri... La seconda cosa che mi causa tanto stupore è che noi viviamo, respiriamo, ci muoviamo e operiamo in Dio e (immerse) in lui, e tuttavia non siamo riempite della sua presenza... La terza è che, pur avendo realmente Gesù Cristo nel santissimo Sacramento, e in lui le tre divine Persone, siamo così poco comprese dell'abisso di amore divino che egli ci comunica con piena larghezza e senza riserve... » (pg. 93-94).

O. B.

GIUSEPPE CENACCHI: « IL LAVORO NEL PENSIERO DI TOMMASO D'AQUINO » - Ediz. Coletti, Roma 1977, pp. 195.

Questo saggio compare in modo autonomo nella collezione di studi tomistici diretti ad onorare il Teologo nel VII centenario della sua morte.

Il proposito dell'autore è anzitutto quello di tracciare un quadro completo del pensiero espresso in proposito da S. Tommaso, richiamando e interpretando i passi specifici. Tale esposizione è opportunamente preceduta da un capitolo riassuntivo delle fonti che ispirano l'elaborazione tomista: i molteplici riferimenti biblici, le valutazioni abbastanza univoche della Patristica riassunte nel pensiero agostiniano, le concezioni classiche che trovano nell'ideologia aristotelica espressione definitiva e coerente.

Com'è noto, Tommaso saprà prendere le debite distanze dalle concezioni socio-economiche di Aristotele che in proposito esprimevano un'antropologia assolutamente opposta a quella cristiana per la quale l'uguaglianza degli uomini era un dato ontologico essenziale. Che dunque tutti fossero tenuti al lavoro era una conclusione che si era già consolidata nei pur scarni accenni del pensiero patristico; si trat-

tava ora per Tommaso di approfondire il tema, sia in rapporto ai diversi tipi di « lavoro » ipotizzabili, sia in rapporto alla realtà storica del XIII secolo.

Una celebre controversia sorta nell'ambito dell'Università di Parigi sull'estensione dell'obbligo del lavoro manuale per i membri degli Ordini mendicanti, offre a Tommaso l'opportunità di chiarire il suo pensiero, che verrà poi inserito nel contesto generale della dottrina filosofica e teologica delle opere maggiori. Dopo aver definito la natura del lavoro nel rapporto inscindibile tra « ragione » e « mano », egli si preoccupa di interpretare nel modo più ampio possibile il concetto di lavoro manuale, fino a comprendervi ogni occupazione che comporti l'uso di un « qualunque mezzo corporale » (pg. 73). Quindi, operando una svolta per rispetto alle famose prescrizioni di S. Paolo e di S. Agostino sull'obbligo del lavoro manuale, forte della rivalutazione dell'elemento sociale dell'uomo ottenuta attraverso « l'unità di essere sostanziale nella persona e di essere collettivo nella societas ordinata, di bonum individuale e di bonum commune nei rapporti intersoggettivi » (pg. 43), elimina lo stesso dualismo tra lavoro manuale e intellettuale, riconoscendo l'utilità di quest'ultimo e rilevando come da esso si possa lecitamente ricavare sostentamento.

L'autore non manca di rilevare il favore che Tommaso riserva all'attività intellettiva e che si manifesta non tanto in asserzioni specifiche, pure inequivocabili, quanto piuttosto nella legittimazione del lavoro servile nel quale pure sussiste un minimum di razionalità.

Dai pochi cenni qui sintetizzati, che il saggio del Cenacchi sviluppa con ampi riferimenti, è possibile cogliere le novità del pensiero tomista per rispetto alla tradizione; il maggiore risultato è forse quello di aver dato il massimo risalto alla positività e alla socialità di ogni occupazione utile all'uomo e alla civitas; una conseguenza singolare, conforme però alle esigenze dello sviluppo storico, consiste nella sanzione che il pensiero di Tommaso conferisce alla divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale: curiosamente infatti, nel momento in cui esso attribuisce un certo grado di omogeneità alle arti servili e alle opere liberali, finisce con il vanificare quelle raccomandazioni bibliche al lavoro manuale che tanta importanza avevano ricoperto nella vita ecclesiastica dell'Alto Medioevo e con il legittimare definitivamente il principio della divisione dei compiti che, per quanto praticato, nel pensiero cristiano non aveva trovato, mi pare, un'esplicita formulazione.

Il Cenacchi accenna criticamente alle famose tesi sulle origini del capitalismo (Weber, Sombart, ecc.) che hanno il torto, a suo avviso, di porre troppo l'accento su taluni aspetti del pensiero tomista quali una concezione statica dell'economia o la riaffermazione del divieto dell'usura, e di non attribuire la debita importanza proprio alla concezione del lavoro che viene radicalmente modificata per rispetto al passato.

D'altro lato chi ha saputo cogliere tali novità, ha preteso di trovare nell'opera di Tommaso analisi e concezioni che solo lo sviluppo storico e, forse, diversi orizzonti di pensiero avrebbero maturato. Questa stessa pretesa comunque non manca di significato, nel senso che conferma l'esistenza in Tommaso di valori e di concezioni non caduchi. Secondo l'autore le responsabilità dell'assenza del pensiero tomista nel mondo moderno sono da attribuire ai « tomisti » posteriori che non seppero comprendere appunto « l'homo novus » dell'ultimo medioevo interpretato e promosso da quel pensiero che essi facevano oggetto di « sterili diatribe » (pg. 14).

« L'analisi attenta dei testi deve portare gli interpreti di Tommaso su piste nuove: solo se si riesce a fare il salto oltre il razionalismo illuministico e lo storicismo, è possibile riscoprire nel campo del lavoro, come è già stato fatto su altri aspetti, una filosofia di tipo antropologico-sociale. Certo, sarebbe un grave errore metodologico fare trasposizioni di mentalità e vedere in Tommaso anticipazio-

ni e completezze da lui non attuate; ma sarebbe altrettanto errato livellarlo e chiuderlo totalmente negli angusti limiti di un'epoca » (pg. 14).

S. S.

JOHN GALBRAITH: « L'ETA' DELL'INCERTEZZA » - Mondadori Editore, Milano 1977, pp. 380.

La « visione del mondo » che sottende a quest'opera di successo esprime compiutamente la ragionevolezza e l'irrazionalità della nostra epoca. Galbraith è uno dei maggiori esponenti dell'élite democratica e radicale americana dalla quale deriva diffusi interessi di natura sociologica; è in questo contesto che egli inserisce il suo pensiero economico.

La sua analisi, condotta sul filo di una logica difficilmente confutabile — almeno sino a che non se ne mettano in dubbio i presupposti — non manca di una vivace ironia, spesso divertente, talvolta pungente e induce nel lettore, malgrado le apparenze pacate, un'ombra di pessimismo sul presente e sul futuro.

I suoi interessi sono quelli tradizionali dell'economista anglosassone, di uno Smith o di uno Stuart Mill, per fare qualche esempio famoso, che facevano emergere dal fatto economico le implicanze sociali e politiche che i tempi maturavano. Così Galbraith cerca di spremere al massimo le possibilità progressive presenti o comunque implicite nelle moderne società occidentali e quantunque esse non siano grandi né forse probabili, egli non manca di svolgere con cura e onestà questo compito.

Il metodo e l'atteggiamento filosofico di Galbraith potrebbe essere ben descritto con le ammirate e semplici espressioni che egli usa nella presentazione al lettore di Singapore: « Parte del successo di Singapore è da attribuirsi alla sua regola che niente è in via di principio buono o cattivo. Il banco di prova è se funziona o aiuta la gente a funzionare. Pochissimi sono i paesi meno interessati alla disputa ideologica, altrettanto liberi dalla retorica sia della libera impresa, sia del socialismo. Questo è un piacere estetico... Non è un luogo di intimidazione. Ma non è neppure un luogo di libertà perfetta. I sindacati sono soggetti alle già indicate restrizioni salariali. Esiste scarsa simpatia per qualsiasi cosa che abbia l'aria di interferire con il lavoro... » (pg. 303).

Tali elogi — ripetuti per la Svizzera e per il suo vivo senso di concretezza — chiariscono a sufficienza, mi pare, le scelte e i propositi del noto economista. Egli trascura intenzionalmente, secondo gli apprezzamenti menzionati poco sopra, i divari e le dispute ideologiche non per una scelta metodologica (il che sarebbe legittimo ed opportuno), ma per una precisa opzione filosofica.

Il problema cruciale del mondo contemporaneo è secondo Galbraith — che in questa come in tutte le altre opzioni di fondo non si allontana dalla cultura corrente — quello della povertà e per conseguenza si pone la necessità di individuare strumenti che ne possano rompere la morsa.

« In via di principio, quattro sono le possibilità che permettono di spezzare l'equilibrio di povertà. Una è di fornire più terra o il suo efficace ed effettivo sostituto sotto forma di acqua e fertilizzante... La seconda possibilità sta nell'alterare il diritto al possesso della terra, onde ricompensare con il suo frutto gli sforzi della gente che la coltiva. Anche qui c'è bisogno di terra a sufficienza. La terza risposta possibile è di avere meno figli. La quarta è di sparire. Se di fatto la terra è insufficiente, le sole risposte utili sono le ultime due » (pg. 287). Inutile dire che a queste va la preferenza di Galbraith. Ma purtroppo egli annota che anche l'adozione di quegli espedienti (cioè controllo delle nascite ed emigrazione) ha dato luogo ad ulteriori problemi; si preoccupa così nell'ultima parte del saggio, della me-

tropoli moderna — esito ineluttabile della civiltà industriale — e degli inconvenienti che essa ha provocato in rapporto alle esigenze dell'uomo.

La soluzione che Galbraith propone per ovviare al carattere disumano della vita metropolitana, consiste nell'estensione della proprietà pubblica del territorio urbano: si tratterebbe in sostanza di prendere atto del carattere « sociale » della metropoli (che deriva, secondo lui, « dalle dure circostanze che costrinsero milioni di persone a vivere in intima vicinanza o a stretto contatto, con tutte le frizioni, con tutte le opportunità antisociali, con tutti i bisogni sociali, a cui ciò costringe » (p. 327) e di trarne le debite conseguenze razionalizzando la situazione nei limiti consentiti dai valori e dai meccanismi vigenti.

Secondo Galbraith esistono dunque soluzioni, o meglio, risposte idonee a risolvere caso per caso i problemi emergenti; bisogna individuare mezzi e meccanismi opportuni, senza pregiudizi ideologici ed applicarli nel modo più corretto possibile. Gli esempi citati permettono allo scrittore americano di sostenere la progressiva riformabilità delle società occidentali ancorché egli non appaia eccessivamente fiducioso sulla tempestiva adozione delle misure necessarie.

Né questi dubbi affacciano alla sua analisi l'ipotesi o la speranza che il capitalismo — o meglio « le grandi corporazioni multinazionali » che costituiscono a suo avviso la grande novità del mondo contemporaneo — possa superarsi in un progetto razionale di vita civile.

« La tirannia delle circostanze », quella che ha portato alla formazione delle metropoli e delle multinazionali, alla gara tecnologica e all'invenzione di armamenti sempre più perfezionati, è un'espressione che ricorre spesso nell'opera. Richiama alla mente, per la sua importanza nell'economia del saggio di Galbraith, altre più famose raffigurazioni quali l'« astuzia della ragione » di Hegel o la « mano invisibile » di Smith, quantunque non sia altrettanto rassicurante.

Al di là delle complicazioni che gli errori e le vanità di chi ha potere decisionale possono aggiungere (v. ad esempio l'amministrazione Nixon che è un bersaglio costante dell'opera galbraithiana), è la tirannia delle circostanze che in definitiva governa oggi le società sviluppate; il progresso civile si manifesterebbe appunto sulla base delle risposte più o meno adeguate e ragionevoli che il sistema politico-economico sa proporre come soluzioni.

In questo contesto — assai omogeneo con l'ambiente democratico e progressista americano ed europeo e con diffuse correnti di pensiero — non trovano alcuno spazio quei valori, siano essi religiosi, politici o antropologici, che prescindano dal « dato »; Galbraith ha appreso perfettamente la lezione marxiana (ma è poi davvero originariamente marxiana?) tesa a respingere nell'ideologia tutto quanto non rientra negli schemi da lui utilizzati. La sua opzione empiristica e fondamentalmente utilitaristica non è sfiorata dal dubbio che sia possibile proporsi e lottare per un progetto che contempli la realizzazione di nuovi rapporti interumani, per un modello che non si limiti a rattoppare le più gravi falle emergenti. Così, quando ironizza, magari ragionevolmente, sul pastore Beecher e sulle sue interessate conciliazioni fra teologia ed evoluzionismo, induce nel lettore un poco sprovveduto l'impressione che la religione tutta, e non sue specifiche istituzioni o particolari episodi, si riduca ad una permanente opera di mistificazione.

Così il marxismo è un'occasione per distinguere, senza approfondimenti, cose buone (il progressismo) da cose cattive (Hegel), per distribuire qualche elogio e per rilevare contestualmente il naturale esito burocratico della rivoluzione bolscevica. Se Lenin « oggi apparisse in Italia... si accorgerebbe che il potere dei suoi tempi, si è diffuso investendo nuove categorie sociali e si renderebbe conto dell'impossibilità che una sola classe lo prenda e lo monopolizzi. Molto probabilmente scriverebbe anche un nuovo manifesto. La dittatura del proletariato, egli ammetterebbe, come tanti altri obiettivi ri-

voluzionari, ha ceduto davanti alla forza e alla tirannia delle circostanze » (pg. 157).

In sostanza, quanto c'era di utilizzabile nelle istanze marxiane, avrebbe trovato modo di attuarsi nei correttivi dei sistemi contemporanei: « fu così che Marx lavorò contro Marx. La rivoluzione interna si verificò in quei paesi dove le riforme sollecitate da Marx erano sconosciute » (pg. 90). L'esito della metodologia di Galbraith, come dicevo sopra, è bivalente. Da un lato ha il pregio indiscutibile della concretezza, che consiste nel porre nella massima evidenza i problemi che scaturiscono dalla realtà sociale: il saggio da questo punto di vista ne è un'esposizione spregiudicata. Le osservazioni dell'autore sono sempre critiche e concrete, cioè ragionevoli. Il conservatore, di fronte ad un'analisi siffatta, non può che trovarsi a disagio.

D'altro lato essa rivela l'angustia dell'orizzonte umano e filosofico da cui proviene, che si è intenzionalmente precluso ogni trascendimento del dato: la fondamentale sfiducia nell'uomo fa dell'uomo stesso uno spettatore più o meno capace di modificare i processi che pure lo coinvolgono, non certo un artefice di essi. Se è vero che questa diffusa forma di scetticismo favorisce l'apprezzabile concretezza di cui si parlava, v'è però da domandarsi quale valore di lungo periodo possa attribuirsi ad un atteggiamento così riduttivo. Il risultato di una tale Weltanschauung non è affatto razionale: se si sottrae alla ragione la libertà, cioè la sua creatività, all'uomo resta ben poco su cui fare affidamento.

Questo saggio in definitiva ne è una conferma: le poche soluzioni che Galbraith prospetta ai lettori sono dei miseri espedienti che creano in realtà problemi più acuti di quelli ai quali dovrebbero ovviare. Ma più spesso ancora l'opera non propone nessuna soluzione legittimando appieno il titolo che le è stato dato. Basti pensare che in conclusione Galbraith affida all'uomo contemporaneo il compito prioritario di lottare contro l'incombente pericolo di una guerra nucleare, che porterebbe alla distruzione totale. L'unico motivo di speranza che Galbraith riesce a cogliere nella breve analisi di questo tema, consiste nel rilievo che i i russi amano la vita non meno degli americani. Come negare la « ragionevolezza » di questo assunto?

S. S.

LUIGI GALLINARI: « Il "DE COMMUNIONE RERUM" DI GIOVANNI LUDOVICO VIVES » - Istituto Universitario di Magistero, Cassino 1974, pp. 128.

Tra le opere del celebre umanista spagnolo, questa che compare nell'ottima traduzione italiana di Luigi Gallinari con il testo latino a fronte ed ampia introduzione non è certo tra le più note. Tuttavia, così come è stata posta nel giusto rilievo l'importanza del Vives pedagogista, va anche opportunamente rivalutata la sua opera di sociologo.

L'occasione del *De communione rerum* è stato l'atto rivoluzionario con cui nel 1534 il teologo Bernardo Rothmann insieme al panettiere Giovanni Mathys ed al sarto Giovanni Bockelszoon (Giovanni di Leida) vincendo le elezioni riuscirono a far prevalere gli anabattisti nella città di Münster ed a instaurarvi il « Regno dei Santi » o « Regno di Sion » fra l'altro stabilendovi la comunione dei beni e delle donne: una forma, diciamo, di comunismo cristiano che pretendeva di ispirarsi alla maniera di vivere dei primi cristiani in Gerusalemme *(Atti degli Apostoli* 2, 44-45). E' noto come il tentativo utopico degli anabattisti scatenasse le reazioni congiunte di protestanti e cattolici fino all'espugnazione di Münster avvenuta nel 1535. Durissimo fu l'atteggiamento di Lutero e di Melantone, più moderato quello del Vives, il quale col *De communione rerum* cercò di stabilire un ve-

ro dialogo con quella parte dei sostenitori del nuovo regime che stimava errassero in buona fede.

Per il Vives è contro natura qualsiasi tentativo di imporre coattivamente per legge una comunione dei beni in maniera totale e indiscriminata. Ed è anche difforme dallo spirito del vangelo: Gesù quando dice « Va' e vendi tutto quello che hai... » non comanda di mettere i propri beni in comune, ma soltanto che non si possegga nulla che possa impedire di seguirlo; e quando gli *Atti* affermano che i primi cristiani avevano tutto in comune vogliono significare non l'abrogazione della proprietà privata ma la carità fraterna che regnava tra di essi e l'indifferenza con cui ciascuno possedeva le proprie cose senza parlare di « mio » e di « tuo ». Comunque, se il Vives rifiuta qualsiasi comunismo dei beni, altrettanto radicalmente rifiuta qualsiasi interpretazione egoistica del diritto di proprietà, come pure denuncia senza mezzi termini l'avarizia, la durezza di cuore, gli abusi dei ricchi e le ingiuste disuguaglianze economiche ed afferma che il cristiano non può considerarsi padrone assoluto dei propri beni ma solo amministratore, ed è tenuto a farne buon uso a vantaggio di tutti e specialmente dei poveri.

Ci sembra che in quest'opera, pur fine ed equilibrata, l'intento polemico non consenta all'umanista spagnolo di dare al proprio pensiero uno svolgimento pari a quello che caratterizzava un'altra opera, scritta dieci anni prima, il *De subventione pauperum*. Qui c'era meno preoccupazione di difendere il diritto di proprietà e più di far rivivere quello spirito che animava i cristiani dei tempi apostolici, e che era rievocato con accenti ben diversi, come nel cap. VI del Libro II. C'era uno slancio di ben diversa natura, un più vasto orizzonte, una visione più serena. Notevole, infine, appariva la ricchezza delle tematiche sociali che, attinte al vangelo ma riferite alla situazione dell'epoca, invocavano precisi interventi dello stato: l'attuazione del gran comandamento della carità prevedeva quella mediazione politica che è così necessaria perché la carità possa realmente essere efficace. E' per questo che, avendo potuto leggere del Gallinari anche la traduzione di quest'opera pubblicata per ora solo in forma di dispense (dal medesimo Istituto universitario) ci auguriamo che possa quanto prima esserne curata anche un'edizione a stampa. Una tale pubblicazione potrà aiutare a comprendere meglio le motivazioni più profonde dello stesso *De communione rerum* e consentirà di inquadrare in maniera più compiuta un pensiero sociale originalmente cristiano che offre ancor oggi aspetti di vivo, attuale interesse.

F. L.

ATTILIO DANESE - GIULIA PAOLA DI NICOLA: « IL RUOLO SOCIO-POLITICO DELLA RELIGIONE NEL GIOVANE HEGEL (1795-1800) » - Patron, Bologna 1977, pp. 205.

Parte della critica hegeliana contemporanea è orientata a dare particolare importanza alle opere giovanili di Hegel, le quali, pur portando già in sé le linee di sviluppo del « sistema », si rivelano cariche di tensioni ed ancora legate più ad una interpretazione critica della realtà storica che alla formulazione di un assetto sistematico.

In questa linea d'indagine si iscrive il lavoro di A. Danese e di G. P. Di Nicola che prende in considerazione gli scritti giovanili di Hegel riguardanti la religione ed in particolare: *Il Frammento di Tubinga, I Frammenti sulla Volksreligion (2-3-4-5)), La Vita di Gesù, La Positività della Religione cristiana, Lo Spirito del Cristianesimo e il suo Destino, Il Frammento di Sistema, La nuova Introduzione alla Positività della Religione cristiana.*

Si tratta, nel complesso, di un lavoro che si propone di andare al di là della semplice esegesi del testo scritto e che tende a dimostrare co-

me, anche nell'ambito del dibattito e della realtà attuali, siano presenti tematiche che, sia pur attraverso le più diverse interpretazioni, possono essere fatte risalire al grande filosofo tedesco.

Gli autori partono da un'analisi delle attuali interpretazioni del rapporto religione-società, enucleando alcuni temi guida che consentono agganci con il pensiero giovanile hegeliano. Fanno poi seguire un commento abbastanza particolareggiato degli scritti giovanili di Hegel e, negli ultimi capitoli, tentano una valutazione dei contenuti del pensiero hegeliano mettendoli a confronto con la problematica attuale.

Ne emerge un discorso che, partendo dall'indagine sulle interazioni fra religione e società, viene a toccare alcuni dei temi di punta del dibattito contemporaneo sulla religione, quali quello della desacralizzazione intesa come assorbimento della fede nell'ambito della ragione, quello della « chiesa-istituzione », quello della liturgia come « oggettivazione » della fede. Così pure la critica di Hegel alla religione cristiana come « privatizzata » e soggettiva e la sua proposta di chiesa vengono a ricollegarsi con la ricerca di un equilibrio tra un modo individuale e privatistico di vivere la fede e la tentazione di un sistema politico « cristiano » intorno a cui si affatica parte della cultura contemporanea.

Gli autori non mancano di mettere in evidenza che l'ambivalenza stessa delle categorie religiose hegeliane ha determinato e determina tuttora la molteplicità delle interpretazioni e delle risposte. La filosofia di Hegel infatti è stata considerata tanto una forma di teologia quanto il punto di partenza dell'ateismo contemporaneo (basti pensare alle conseguenze nella destra e nella sinistra hegeliana) e la sua eredità è stata raccolta ad esempio, tanto da Marx quanto da Kierkegaard.

Tuttavia l'intento di Danese e di Di Nicola è soprattutto quello di portare un contributo alla ricerca più che mai attuale sul rapporto fede-storia e di proporre un modo nuovo di lettura dei classici basato non solo sull'ermeneutica del testo, ma collegato anche con le situazioni concrete ed attuali, alle quali possono essere riferite opere di Autori che, pur appartenendo a fasi ben precise della storia umana, possono essere validi ancora oggi per le loro movenze di pensiero.

G. S.

LINO BARACCO: « PRESENZA CRISTIANA NUOVA DEGLI ANZIANI NELLA COMUNITA' » - Presentazione del cardinale Michele Pellegrino - Morcelliana, Brescia 1977, pp. 170.

Questo libro viene definito dal cardinale Pellegrino, che ne ha curato la presentazione, « manuale della vecchiaia felice ». In effetti è, dalla prima all'ultima pagina, un'esortazione a rivalutare positivamente l'età che, con ovvia similitudine, viene chiamata l' inverno della vita. Anzitutto, Lino Baracco consiglia alla persona anziana di considerare il tempo libero del pensionamento non come un periodo di noia bensì come l'occasione di dare sfogo a molte possibilità personali da amministrare con avvedutezza sulla scorta dell'esperienza. In questo senso, pensionati e anziani in genere diventano a buon diritto i « professionisti » del tempo libero. E' il momento di convincersi che la vita ha un profondo significato: il passaggio ad una stimolante attività culturale, per esempio, è un incoraggiamento ad alimentare la libertà dello spirito, ad accrescere la vita interiore, a superare la crisi degli anni, che è fenomeno sia individuale che sociale abbastanza diffuso.

Per gli altri, coloro ancora in attività, non è più sufficiente, al giorno d'oggi, assistere gli anziani da lontano, perché questi ultimi oltre ad un chiaro atteggiamento ottimistico verso la vita necessitano di condizioni

pratiche e morali indispensabili per il loro benessere, fra cui in primo luogo l'autosufficienza economica, una buona salute e la serenità della coscienza. Di qui la necessità di vita in un ambiente tranquillo con l'esercizio di « ... norme pratiche di igiene, riposo, serena attività intellettuale » (p. 17).

Di interesse per l'intera comunità, il problema degli anziani presenta come difficoltà più comuni la solitudine e l'emarginazione. Sta agli anziani considerare la sofferenza come l'occasione di una gioia cristiana ottenuta attraverso la viva partecipazione alle cose del mondo. Perciò non vi sono soltanto delle norme d'ordine pratico da seguire bensì l'accettazione morale di una nuova realtà, l'impegno in una attività congeniale, una « attività libera, adatta, gradita e facile, così da sentirsi ancora utili e perfino necessari » (p. 32) alla società. Vi devono essere quindi, costanti motivazioni affettive, l'azione nella vita della comunità, la scoperta di possibilità artistiche o artigianali finora latenti, il mantenimento del contatto con le iniziative di gruppo (giochi, incontri sociali e culturali). Ma, soprattutto, è l'atteggiamento personale che conta: valori morali e religiosi, vivere in pace con tutti, agire senza passionalità ma con giudizio improntato a distacco e serenità.

Non è compito facile saper conciliare il passato con il presente, favorire l'incontro fra generazioni. Se i giovani chiedono aiuto — e possono richiederlo anche inconsciamente, come oggi — gli anziani devono essere disposti ad aderire a questa missione che risponde a canoni tradizionali. Molti anziani sanno raccogliere le loro esperienze per iscritto e « queste voci interiori vanno ascoltate » (p. 50). Talvolta è sufficiente la semplice corrispondenza epistolare per uscire dalla solitudine, il raccontare avvenimenti vissuti, il commentarli con serenità di giudizio, l'osservare i casi tristi della vita con serenità. Si tratta, in altre parole, di sapersi dedicare ancora agli altri in una nuova forma.

Dal canto suo, la Chiesa deve realizzare iniziative comunitarie con la partecipazione attiva degli anziani (in questa direzione operano i cardinali Pellegrino e Colombo e monsignore Del Monte, per fare solo qualche nome). Ovviamente, lo scopo del libro non si ferma a considerazioni passive ma procede nella ricerca di « linee sicure di una nuova spiritualità nella Chiesa, quella dei battezzati già avanti negli anni » (p. 61). « L'amore abbraccia tutte le tappe della vita » e « per la Bibbia, la vecchiaia è un dono di Dio » (p. 62), l'età in cui si raccolgono i frutti di un'esistenza. Fra i vari suggerimenti riportati a pagina 65 per una attiva presenza cristiana degli anziani nella nostra alquanto scardinata società, forse ciò che più importa è « portare un po' di ottimismo, di fiducia e di speranza al povero mondo di oggi ». In proposito, l'autore sottolinea alcune *piste di spiritualità:* saper accettare le critiche altrui, essere disposti a comprendere piuttosto che a giudicare, riconoscere di aver ricevuto, e non soltanto dato, rispetto ai nostri simili, ringraziare Dio anziché continuare a richiederGli favori, dare il giusto valore ai beni materiali e soprattutto sentire il bisogno di dedicare se stessi agli altri, ancora una volta. Quando si accetta il proprio destino e il proprio stato con umiltà, in una giusta visione della propria condizione, dei propri limiti, nella maggiore conoscenza di Gesù Cristo risorto e della Sua presenza in mezzo agli uomini, si può percepire allora di vivere per qualche cosa di degno. Tale concetto è bene espresso nel Vangelo di Matteo, in occasione del discorso sulle beatitudini, messaggio conclusivo per come comportarsi in tutte le età, avendo come punto fermo la croce, la pace, la spiritualità. Nel Nuovo Testamento, in ogni passo è sempre presente il senso della provvisorietà della vita terrena insieme con la speranza della vita eterna. Il mistero della morte può essere inteso soltanto con il senso dell'eternità e della vita. Non bisogna preoccuparsi della morte, ma affrontare con serenità i giorni che ci restano da vivere. Soprattutto convincersi che la morte è il risultato

finale, l'obiettivo e il coronamento della vita spirituale. Ancora una volta è opportuno ricorrere alla preghiera: preghiere brevi e frequenti per instaurare un dialogo con Dio, di modo che la vita diventi una preghiera continua; e « ... alle brevi preghiere far seguire momenti di silenzio, per aver modo di ascoltare Dio » (p. 82).

E' opportuno cogliere l'occasione delle grandi festività cristiane per uscire dalla solitudine psichica, « mistero di silenzio e di riflessione, di unione personale intima con Dio, di preghiera autentica » (p. 86). Nei vari momenti della vita liturgica esiste sempre l'incentivo alla interiorizzazione. Nella preghiera dell'anziano del cardinale Villot vengono compendiati tutti i motivi cristiani che valorizzano la vita degli anziani. In effetti, la persona anziana necessita di alcune certezze come punto di riferimento alla fede: credere nei Santi, nella intercessione della Madonna, nell'incontro personale con Cristo. Al riguardo vi sono degli scritti significativi di Jacques Maritain e di Giovanni Papini. Ma fra le testimonianze di una scelta cristiana non ultime sono quelle di Alessandro Manzoni, « maestro di saggezza e di vita vissuta » (p. 101), del cardinale Giacomo Lercaro, secondo il quale i ricordi di giovinezza, assidui compagni della vecchiaia, aiutano a risolvere i problemi alla luce dell'esperienza, o del padre Francesco Pellegrino (Radio Vaticana), esempio di vita spesa fino all'ultimo al servizio della comunità cristiana. Poi, viene ricordato don Cesare Bisognin, che pronunciò una sola predica alla televisione prima di morire giovanissimo, in piena consapevolezza e serenità cristiana. Il suo messaggio fu « speranza e fiducia », come quello delle altrettanto giovanissime Mariella e Cristina, sacrificatesi per il prossimo.

La Bibbia è una fonte inesauribile di episodi edificanti: Ruth e la suocera, Tobia, il testamento di Paolo (la vita secondo giustizia), l'epistola a Diogneto (agli anziani spetta diffondere ricchezza spirituale) o il salmo 97, nel mistero dell'incarnazione e del giorno ultimo inteso come giorno nuovo.

L'ultima parte è dedicata all'esempio e all'insegnamento dei Santi, della Madonna come modello della madre anziana dopo gli altri episodi significativi di un modo di essere nel mondo, quali l'annunciazione, la visita alla cugina Elisabetta, la preoccupazione per il Gesù dodicenne smarrito dai genitori e ritrovato nel tempio a colloquio con i maestri della comunità, la sua posizione di rassegnazione di fronte alla priorità del destino di Gesù, tutti episodi densi di saggezza e umanità. Ogni santo ha una particolare qualità da mettere in luce, qualcosa da insegnare nell'« umiltà, unita alla coscienza della sua missione in questo mondo » (p. 151), modello di virtù e maestro di spiritualità nel cammino verso la perfezione. La persona anziana, in conclusione, non deve fuggire dal mondo ma vivere la realtà del cristianesimo inserendosi nella vita della comunità con la sua *nuova presenza* in senso attivo e partecipe.

F. G.

NIKOLAJ BERDJAEV: « CRISTIANESIMO E LOTTA DI CLASSE » - Coop. edit. « La Casa di Matriona », Milano 1977, pp. 124.

Di piccola mole, è però un'opera veramente significativa. Pubblicata a Parigi nel 1931, elaborata quindi durante gli anni dell'esilio del grande filosofo russo, essa testimonia la profondità cristiana e la intelligenza delle analisi che l'autore aveva maturato dell'esperienza bolscevica che pure aveva in un primo tempo condiviso.

A differenza di tanti fuorusciti e di numerosi esponenti dell'attuale dissenso », Berdjaev non tradisce le istanze autentiche e positive che furono alla base della rivoluzione, cioè l'uguaglianza, il comunismo; la sua critica investe quelle opzioni anticristiane del marxismo (fossero queste derivate da Hegel-Feuerbach o dal pensiero borghe-

se degli economisti classici) che trovarono una traduzione artificiosa e violenta nei primi anni della rivoluzione.

Si potrebbe dire che in Berdjaev viene meno proprio quella parte del pensiero marxiano che la successiva conversione al cristianesimo e la relativa presa di coscienza rendono sterile ed arbitraria; è per questo che la sua critica del comunismo russo non porta acqua al mulino del capitalismo. Anzi, nonostante l'incomprensione che rivela lo stesso presentatore del saggio (p. 17), l'avversione alla società borghese e capitalistica vi trova profonde motivazioni: si potrebbe dire che il marxismo e la stessa esperienza sovietica vengono respinti proprio laddove essi teorizzano ed incorporano il materialismo e il cinismo ereditati dal mondo borghese. « Il comunista non è altro che il borghese all'ultimo stadio, è il borghese rifinito che ha vinto su tutta la linea e si è trasformato nell'uomo collettivo... Il socialismo non ha carattere borghese solo nel breve istante del suo pathos rivoluzionario... L'ideale socialcomunista dell'uomo corrisponde in ultima analisi all'ideale del borghese, dell'homo oeconomicus, il quale è stato spogliato della sua personalità e non ha più un'anima giacché ha assunto l'immagine del collettivo meccanizzato ed è stato completamente assorbito dall'organizzazione economica e tecnica della vita. *Ciò significa che il socialismo, una volta orbato del fondamento dello spirito, non conosce l'ideale dell'uomo...* Il socialismo materialistico e il comunismo sono ben lontani dall'intendere questa realtà. Essi dichiarano guerra al borghesismo solo dal punto di vista della teoria economica delle classi e non s'accorgono di soggiacere anch'essi al dominio del borghesismo spirituale » (pp. 107-108).

Queste valutazioni, che anticipano temi oggi ricorrenti (il problema della « verità » non si ritrova forse nel pensiero della scuola di Francoforte?) non nascono soltanto da un'analisi precorritrice, ma trovano il loro fondamento nella progressiva assunzione da parte del filosofo russo della « libertas » cristiana quale valore di civiltà. E' lo spirito del messaggio cristiano che può assicurare l'effettivo superamento del dominio dell'uomo sull'uomo. Berdjaev non si nasconde infatti la realtà della disuguaglianza e della lotta di classe: « La lotta di classe esiste, e, quand'essa divampa, noi dobbiamo riconoscere che all'una o all'altra delle parti in lizza compete una maggiore verità, anche se non tutta la verità. Noi crediamo che la verità e la ragione siano prevalentemente dalla parte degli operai. Ma la condizione spirituale dei contendenti deve rivestire ai nostri occhi un'importanza anche maggiore di quella insita nella loro situazione economica. Il problema di sempre consiste non soltanto nel giungere a superare le relazioni sociali d'impronta borghese tra gli uomini — relazioni che nella società del capitale attingono la loro espressione estrema — ma anche nello sconfiggere lo spirito borghese che insidia i cuori umani e nel superare l'atteggiamento borghese di fronte alla vita: cose entrambe che possono albergare negli operai non meno che nei rappresentanti delle altre classi » (p. 109).

Qual è dunque il limite della teoria e della prassi marxiste? Esso non consiste certo nell'aver riconosciuto e svelato le divisioni di classe che la borghesia vittoriosa manteneva celate e nemmeno nell'istanza rivoluzionaria con la quale ha invitato alla lotta il proletariato. Esso consiste invece nell'aver assunto questo compito storico quale principio filosofico e gnoseologico, portando così all'estrema dilatazione quegli elementi deterministici presenti nelle fonti del pensiero marxiano.

Secondo Berdjaev « una verità di classe non può esistere. I marxisti possono parlare di una verità di classe solo perché non hanno considerato sino in fondo codesta loro affermazione... L'ammissione che la verità possa essere un riflesso della realtà economica e della situazione sociale di questa o quella classe costituisce il non-senso gnoseologico e la contraddizione fondamentale del marxismo... Infatti che cos'è la teoria della concezione materialistica della storia? E' essa nulla di più che il riflesso transitorio della condizione della classe ope-

raia nella società capitalistica... Oppure è una verità che concerne la natura della società e il processo storico (e, in quanto tale, assoluta al pari di ogni altra verità?) » (p. 27).

La sintesi dell'errore marxiano è espressa da Berdjaev così: « il marxismo, in ultima analisi, è menzogna perché esiste Dio » (pg. 31); un poco più oltre egli spiega: « ogni classe è temporanea e transitoria... Ma l'uomo è eterno... La questione sociale non potrà mai essere risolta mediante la sola lotta di classe, né la soluzione potrà mai essere trovata in senso esclusivamente economico e materiale. La questione sociale è in pari tempo una questione spirituale, religiosa e morale... presenta sì un aspetto tecnico, economico e giuridico, ma essa è sostanzialmente un problema istoriosofico con una sua componente escatologica; essa è una sorta di giudizio universale compiuto sulla civiltà e sul vecchio mondo » (pg. 67-68). E' chiaro mi sembra — e dico questo con riferimento alle calunnie di Lukacs e di altri che videro nel filosofo russo il risentimento dell'aristocratico emarginato dalla rivoluzione — da quali riflessioni abbiano trovato corpo le considerazioni che Berdjaev espone nel suo saggio. Se la conversione lo ha allontanato dagli errori marxisti e bolscevichi, lo ha ugualmente preservato da una facile resa al mondo occidentale che egli ha condannato ben più aspramente, sia nella sua forma democratica che nazionalistica: (« I fascisti e i seguaci di Hitler sono pagani e nemici del cristianesimo » pg. 121). La profonda consapevolezza della gravità delle lacerazioni che incombevano sull'Europa durante la prima e seconda guerra mondiale gli fece presagire gli orrori e i gravi pericoli di una ripresa della guerra, che avrebbe segnato la sconfitta e forse la fine sanguinosa della civiltà europea. Questi brevi cenni su temi che il saggio tratta marginalmente confermano l'autenticità e l'attualità del messaggio di Berdjaev. E' veramente lodevole che la nuova editrice abbia provveduto all' edizione italiana del saggio.

S. S.

WILFRED BURCHETT (in collaborazione con REWI ALLEY): « QUALITA' DI VITA IN CINA » - Traduzione di Carla Abrami e, per i capitoli III, X e XI, di Mario Scazzoso - Cooperativa Jaca Book, Milano 1976, pp. 465.

Nonostante le premurose assicurazioni di Wilfred Burchett e di Rewi Alley c'è da dubitare fortemente che in Occidente si possa considerare di buona « qualità » la vita che si vive in Cina, almeno se è come gli autori ce la descrivono. Comunque sia, molti dei concetti ideologici che imponevano il modo di vivere descritto nel libro appartengono ormai, a distanza di pochi anni, a un cliché ripudiato dalla attuale propaganda del governo cinese e dalla nuova dirigenza politica. Anzi, degli errori del passato viene fatta colpa adesso alla vedova di Mao e alla famigerata « banda dei quattro », considerati veri e propri traditori del popolo e come tali esecrati in ogni angolo della Cina.

Questo perdere l'autobus da parte del Burchett nella previsione anche del futuro più immediato non depone certo a favore di un autore che pure, a dire il vero, abbiamo trovato efficace e acuto in altre circostanze. Inoltre, la costante presenza in tutto il libro di un chiassoso tono trionfalistico a favore del regime comunista, senza neppure un'ombra di critica, l'assunzione in proprio delle invettive contro personaggi come Liu Shao-chi, oggi in via di riscatto da parte del regime stesso, l'approvazione totale di quanto si è fatto e disfatto in Cina fino al momento della pubblicazione del libro (1973 nella stesura originale), ne fanno, nel 1978, un libro segnatamente datato. Ciò, non solo per l'esposizione di contenuti documentaristici atti ad avallare acriticamente i metodi repressivi di una scelta imposta dal partito al popolo cinese, quanto per la difesa di concetti troppo semplicistici, e comunque finalizzati al completo asservimento dell'individuo sacrificato in tutte le sue grandi o piccole aspirazioni personali.

E' difficile non risentire con fastidio le forzature che impregnano questo voluminoso e noioso libro la cui lettura non è certo intesa ad arricchire il bagaglio culturale del lettore. Scavalcato storicamente dal nuovo corso del Pcc è un libro, da qualsiasi parte lo si osservi, del tutto inutile, ma che rimane modello tipico di conformismo per chi vuole seguire, in un mondo continuamente regolato dal potere centrale, le furberie dell'adeguamento. Qui, infatti, non c'è spazio per impegni critici, bensì si rinuncia in anticipo alla parte di responsabilità supposta in chi è addetto all'informazione. Si lascia ampio spazio, in altre parole, a comodi e indecorosi silenzi. E' il risultato della grande impostura di idee dovuta alla partigianeria che avvelena il nostro tempo e impedisce un giudizio sereno o obiettivo?

Le formule magiche che hanno provocato la nuova « qualità » di vita e l'abbandono delle vecchie abitudini sono in effetti poche ma riconducibili ad una sola parola d'ordine che vale per tutti e per tutto: lavorare sodo, o, come diceva precisamente Mao, « contare sulle proprie forze e duro lavoro ». A questa scoperta si accompagnano l'obbligo per tutta la popolazione ad accettare senza riserve il collettivismo più esteso e l'uso di picco e pala per le donne (finalmente fuori dalle pareti domestiche e dalle angustie familiari...) e soprattutto un'alta coscienza socialista, primo requisito per accedere allo studio più remunerativo e ai maggiori incarichi. La buona salute dei cittadini si ottiene sottoponendoli al « duro lavoro manuale e al poco guadagno » (sic). La sagra del lavoro coatto non deve risparmiare nessuno, neanche i più vecchi i quali se non hanno da badare ai nipoti della famiglia propria devono badare ai piccoli della comunità da buoni nonni adottivi mentre tutti i padri e tutte le madri vanno a lavorare per lo Stato.

In questa società dove la gente deve ridere o piangere a comando non vi sono ladri perché non c'è più niente da rubare, non vi sono poliziotti perché i cittadini sono già tutti impegnati a spiarsi e a denunciarsi vicendevolmente. Persino i problemi e i peccati personali vengono confessati pubblicamente davanti alla comunità riunita. Intanto, anche la rivoluzione culturale indetta all'epoca di Mao contro « i quattro vecchi » (vecchie idee, vecchia cultura, vecchie abitudini e vecchi costumi morali), qui ampiamente lodata dagli autori, è ormai « rientrata » dopo l'ascesa al potere della nuova dirigenza cinese. E, rispetto al nuovo orientamento politico, sociale ed economico in Cina, sarebbe curioso leggere un altro libro di Burchett scritto circa la « qualità » di vita desunta dalle formule post-Mao.

Tuttavia, alcuni principi sono rimasti in auge, e soprattutto quello di « chiedere allo Stato il minor aiuto possibile, oppure assolutamente niente, se è possibile farne a meno; questo significa progettare e costruire il macchinario di cui si ha bisogno, con il proprio lavoro; questo vuol dire mantenere la fabbrica il più autonoma possibile » (p. 272). Ciò, anche se oggi si ribadisce la linea del raggruppamento, della centralizzazione, dell'applicazione del modello burocratico sovietico in ogni campo dell'attività e della produzione.

Scorriamo velocemente il libro. Il ruolo della donna « nuova » nella società cinese è di « sostenere la metà del cielo », come disse Mao, mobilitando l'elemento femminile in tutti quei lavori pesanti che erano riservati un tempo soltanto all'uomo, nelle officine e nei campi. In effetti, è tutto un fermento produttivo. Tra l'altro si sfruttano meglio le ricchezze naturali. La scoperta di pozzi petroliferi nella regione settentrionale della Cina ha aperto nuove prospettive economiche richiamando grandi masse al lavoro. Nascono continuamente nuovi centri industriali e nessun cittadino può stare con le mani in mano: chi non lavora nell'industria, lavora nell'agricoltura o in altro campo di attività collettiva. Al riguardo, le Comuni agricole popolari, nate nel 1958, sono un esempio ben riuscito di reclutamento in massa di circa 600 milioni di contadini che non hanno bisogno di sorveglianti per funzionare. All'epoca di Mao vigeva il principio del « fatelo da voi » e del « darci

dentro con il lavoro »; e tutta la pianificazione economica era predisposta da operai e contadini e non da economisti. Fra i provvedimenti più noti vi furono la precedenza ai lavori idrici, la stroncatura del mercato della droga, le riforme sanitarie, i comitati di strada nel controllo del mercato, la grande enfasi alla costruzione del socialismo, il livellamento totale della ricchezza. Le cose, ora, stanno rapidamente cambiando, copiando il modello sovietico. Per la Cina rimane indiscusso un solo principio: la panacea di tutti i mali è « lavorare ». Sotto la nuova dirigenza cinese, applaudita dalle masse con la stessa totale approvazione con cui si applaudiva a Mao, cambia la metodologia ma non questo solido principio che (c'è poco da dire) sta alla base dell'economia in ogni parte del mondo, compresa la larga fetta capitalistica.

F. G.

LIBRI RICEVUTI

D. Stoekle: « Redento », Milano Jaca Book 1977, pp. 130.

G. Biffi: « Contro Maestro Ciliegia », Milano Jaca Book 1977, pp. 201.

J. Corbon: « L'Eglise des arabes », Paris Cerf 1977, pp. 242.

AA.VV.: « Empresas multinacionales y division internacional del trabajo », Sigueme Salamanca 1977, pp. 158.

AA.VV.: « Tiempo de buscar », Salamanca Sigueme 1977, pp. 236.

AA.VV.: « El evangelio subversivo », Salamanca Sigueme 1977, pp. 200.

J. Gomez-Heras: « Sociedad y utopia en Ernst Bloch », Salamanca Sigueme 1977, pp. 241.

G. Arias: « La no-violencia tentacion o reto? », Salamanca Sigueme 1977, pp. 239.

A. Cussianovic: « Desde los pobres de la tierra », Salamanca Sigueme 1977, pp. 219.

A. Paoli: « El grito de la tierra », Salamanca Sigueme 1977, pp. 193.

W. Hornman: « El obispo rojo », Salamanca Sigueme 1977, pp. 311.

G. Crisostomo: « Vanità educazione dei figli matrimonio », Citta Nuova Roma 1977 pp. 138.

C. Vigna: « Le origini del marxismo teorico in Italia », Città Nuova Roma 1977, pp. 277.

AA.VV.: « La tradizione intellettuale dell' occidente », Comunità Milano 1977, pp. 590.

C. Jung: « Psicologia e religione », Comunità Milano 1977, pp. 148.

V. Fattorini: « La liturgia nell'ordine di S. Benedetto di Montefano », Montefano 1977, pp. 398.

G. Adani: « Un minuto per te », Rusconi Milano 1977, pp. 215.

G. Blandino: « Questioni dibattute », Città Nuova Roma 1977, pp. 226.

S. Thérèse Enfant Jésus: « Lettres », Cerf Paris 1977, pp. 471.

G. Fallani: « Chi è Gesù », Pro Sanctitate, Roma 1977, pp. 78.

R. Javelet: « L'intelligence de la foi », Téqui Paris 1976, pp. 412.

F. Fonzi: « I cattolici e la società italiana dopo l'unità », Roma Studium 1977, pp. 201.

A. Armani: « Città di Dio e città del sole », Roma Studium 1977, pp. 251.

E. Innocenti: « La Santa Sede nell'ecclesiologia del Vaticano II », Rovigo Arti Grafiche 1977, pp. 317.

L. Bellotti: « Achille Grandi e il movimento sindacale cristiano », Roma Cinque Lune 1977, pp. 307.

G. Gozzer: « Perché i nuovi filosofi », Roma Cinque Lune 1977, pp. 132.

AA.VV.: « Maritain politico », Roma Cinque Lune 1977, pp. 198.

V. Pozzar: « La corrente sindacale cristiana », Roma Cinque Lune 1977, pp. 204.

AA.VV.: « De Gasperi tra politica e storiografia », Roma Cinque Lune 1977, pp. 114.

D. Castellano: « Pagine di filosofia dell' educazione », Udine Grillo 1977, pp. 107.

M. Bartoletti: « Guida alla lettura di E. Mounier », Roma Cinque Lune 1977, pp. 137.

A. Sauvy: « L'economia diabolica », Milano Rusconi 1978, pp. 284.

A. Heschel: « Passione di verità », Milano Rusconi 1977, pp. 314.

G. Scarvaglieri: « La religione in una società in trasformazione », Lucca Fazzi 1977, pp. 268.

« **Cathéchisme catholique de Fulda** », Paris Téqui 1977, pp. 88.

I. Kologrivov: « Santi Russi », Milano Matriona 1977, pp. 518.

AA.VV.: « Libri sacri e rivelazione », Brescia, La Scuola 1975, pp. 138.

M. Gozzini: « Contro l'aborto », Torino Gribaudi 1978, pp. 78.

A. Delestre: « 35 ans de mission au Petit - Colombes », Paris Cerf 1977, pp. 211.

AA.VV.: « Apocalypse et théologie de l' espérance », Paris Cerf 1977, pp. 486.

L. Dupré: « L'autre dimension », Paris Cerf 1977, pp. 312.

A. Paglietti: « La comunità mondiale », Roma Goliardica 1977, pp. 270.

D. Composta: « Lavoro e liberazione », Rovigo Arti Grafiche 1978, pp. 275.

S. Verges: « Imagen del Espiritu de Jesus », Salamanca Secret. Trinitario 1977, pp. 415.

K. Barth: « Church Dogmatics » - index volume -, Edinburgh Clark 1977, pp. 549.

V. Capanaga, « Primicias agustinianas », Madrid, Calatrava 1978, pp. 494.

J. Vinatier: « Les chemins d'Emmaüs », Paris Centurion 1977, pp. 206.

C. Resplandis: « Le fruit défendu de Genèse » 2-3, Paris Centurion 1977, pp. 123.

AA.VV.: « Chemins d'unité », Paris Cerf 1977, pp. 252.

S. Ambrogio: « Apologie de David », Paris Cerf (Sources Chrétiennes) 1977, pp. 210.

B. Chenu: « Die est noir », Paris Centurion 1977, pp. 308.

J. Pohier: « Quand je dis Dieu », Paris Seuil 1977, pp. 247.

H. Mottu: « La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore », Neuchatel Delachaux 1977, pp. 365.

J.P. Gabus: « Critique du discours théologique », Neuchatel Delachaux 1977, pp. 343.

Ph. Menoud: « Jésus-Christ et la foi », Neuchâtel Delachaux 1975, pp. 357.

AA.VV.: « Hegel et la théologie contemporaine », Neuchâtel Delachaux 1977, pp. 256.

A. Ammassari: « Un profilo biblico del matrimonio », Roma A.V.E. 1977, pp. 165.

Soeur Jeanne d'Arc: « Les pèlerins d'Emmaüs », Paris Cerf 1977, pp. 210.

J. Mc Hugh: « La mère de Jésus dans le Nouveau Testament », Paris Cerf 1977, pp. 493.

P. Aubin: « Dio - Padre, Figlio, Spirito », Torino Gribaudi 1975, pp. 156.

M. Walsh: « The heart of Christ in the writings of Karl Rahner », Roma PUG 1977, pp. 145.

C. Perrot: « I racconti dell'infanzia di Gesù », Torino Gribaudi 1977, pp. 72.

P. Molin: « J'ai appris la tendresse de Dieu », Paris S.O.S. 1977, pp. 120.

C.H. Dodd: « Storia ed evangelo », Brescia Paideia 1976, pp. 152.

F. Lattanzi: « Il manifesto di Cristo », Fermo La Rapida 1976, pp. 102.

L. Bono: « Ci sono ancora i profeti oggi? », Fossano Esperienze 1977, pp. 136.

Testi taoisti, Torino UTET 1977, pp. 686.

M. Puppo: « La critica letteraria del novecento », Roma Studium 1978, pp. 178.

B. Al Kubeissi: « Storia del movimento dei nazionalisti arabi », Milano Jaca Book 1977, pp. 188.

P. Ricoeur: « Il conflitto delle interpretazioni », Milano Jaca Book 1977, pp. 518.

G. Dellacasa: « La controrivoluzione sconosciuta », Milano Jaca Book 1977, pp. 718.

J. Pikaza: « Leggere Matteo », Torino Maietti 1977, pp. 140.

AA.VV.: « Bollettino di storia della filosofia », Lecce Milella 1975, pp. 432.

Agostino: « Esposizioni sui Salmi » vol. IV. Roma Città Nuova 1977, pp. 1154.

Ambrogio: « I Doveri », Roma Città Nuova 1977, pp. 376.

D. Arenhoevel: « Così nacque la Bibbia », Bologna Dehoniane 1977, pp. 184.

E. Coreth: « Antropologia filosofica », Brescia Morcelliana 1978, pp. 190.

J. Baciocchi: « Gesù di Nazaret », Bologna Dehoniane 1977, pp. 174.

D. Barsotti: « L'acqua e la pietra », Brescia Morcelliana 1978, pp. 203.

AA.VV.: « Sviluppi teologici postconciliari e mariologia », Roma Città Nuova 1976, pp. 186.

H. Schüngel: « Decalogo e comandamenti di Dio », Brescia Paideia 1977, pp. 150.

V. Agosti: « Filosofia e religione nell'attualismo gentiliano », Brescia Paideia 1977, pp. 292.

G. Torti: « La lettera ai Romani », Brescia Paideia 1977, pp. 307.

AA.VV.: « Les réalités de Vatican II », Paris Fayard 1978, pp. 144.

AA.VV.: « La confession de la foi », Paris Fayard 1977, pp. 341.

P. Ricoeur: « Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica », Brescia Paideia 1977, pp. 100.

A. Ammassari: « **La Resurrezione** », Roma Città Nuova 1976, 2 voll.. pp. 280 + 125

S. Maggiolini: « **Il matrimonio la verginità** », Ares Milano 1977, pp. 320.

J. Ratzinger: « **Le Dieu de Jésus-Christ** », Paris Fayard 1977, pp. 131

L. Bettazzi: « **Farsi uomo** », Torino Gribaudi 1977, pp. 298.

D. Barsotti: « **La preghiera di Santa Teresa** », Brescia Morcelliana 1977, pp. 126.

H. Schuermann: « **Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?** », Paris Cerf 1977, pp. 188.

M. Del Verme: « **Comunione e condivisione dei beni** », Brescia Morcelliana 1977, pp. 145.

Nikodim: « **Croce e risurrezione** », Brescia Morcelliana 1977, pp. 102.

M. Bendiscioli: « **Germania religiosa nel terzo Reich** », Brescia Morcelliana 1977, pp. 434.

J. Kenyatta: « **La montagna dello splendore** », Milano Jaca Book 1977, pp. 282.

AA.VV.: « **In favore dell'uomo** », Milano Jaca Book 1977, pp. 268.

J. Potel: « **Demain d'autres prêtres?** », Paris Centurion 1977, pp. 124.

A. Solzenicyn: « **Dialogo con il futuro** », Milano Matriona 1977, pp. 106.

N. Berdjaev: « **Cristianesimo e lotta di classe** », Milano Matriona 1977, pp. 124.

E. Buonaiuti: « **La prima rinascita** », Varese Dall'Oglio 1977, pp. 253.

Origène: « **Homélies sur Jérémie** », Paris Cerf 1976, pp. 431.

D. Sölle: « **La pazienza rivouzionaria** », Assisi Cittadella 1977, pp. 88.

S. Quinzio: « **L'impossibile morte dell'intellettuale** », Roma Armando 1977, pp. 138.

AA.VV.: « **Valdesi e metodisti di fronte alla revisione del concordato** », Torino Claudiana 1977, pp. 56.

P. Tournier: « **Uomo potere e violenza** », Torino Claudiana 1977, pp. 206.

G. Penati: « **Ragione e liberazione** », Brescia Morcelliana 1977, pp. 147.

A.M. Ritter: « **Alte Kirche** », Neukirchen Neukirchener-Verlag 1977, pp. 238.

A. Rosmini: « **Teodicea** », Roma Città Nuova, 1977, pp. 700.

M. Lafon: « **Una vita che grida il Vangelo** », Bologna EMI 1977, pp. 207.

M. Gonzalez: « **Quali ministeri e per quale Chiesa** », Bologna EMI 1977, pp. 127.

A. Bausola: « **Natura e progetto dell'uomo** », Milano Vita e Pensiero 1977, pp. 300.

M. Stefani: « **Il problema della fondazione del finito nello sviluppo del pensiero di**

A. Sertillanges: « **Risposte sulla fede** », Milano Ares 1977, pp. 524.

A. Aluffi: « **Vedere Dio più da vicino** », Roma Pro Sanctitate 1977, pp. 155.

S. Vanni - Rovighi: « **Il problema teologico come filosofia** », Milano Vita e Pensiero 1977, pp. 141.

R. Michaud: « **Les patriarches** », Paris Cerf 1975, pp. 172.

F. Masciandaro: « **La problematica del tempo nella Commedia** », Ravenna Longo 1976, pp. 150.

M-D. Philippe: « **De l'être à Dieu** », Paris Téqui 1977, pp. 231.

AA.VV.: « **Cuestiones teologicas** », Medellin UPB 1977, pp. 180.

G. Codevilla: « **Le comunità religiose nell' Urss** », Milano Matriona 1978, pp. 141.

Fliche-Martin: « **La Chiesa all'epoca del concilio di Trento** », vol. XVII, Torino SAIE 1977, pp. 679.

F. Sarri: « **Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima** », Roma Abete 1975, 2 vol. pp. 212 + 216.

G. Fedalto: « **San Pietro e la sua Chiesa tra i padri d'oriente e d'occidente dei primi secoli** », Roma Città Nuova 1976, pp. 118.

AA.VV.: « **Amore e matrimonio nel pensiero filosofico e teologico moderno** », Milano Vita e Pensiero 1976, pp. 472.

H. Denis: « **L'Evangile et les dogmes** », Paris Centurion 1974, pp. 152.

P. Scazzoso: « **Introduzione alla ecclesiologia di San Basilio** », Milano Vita e Pensiero 1975, pp. 374.

AA.VV.: « **Il celibato per il Regno** », Milano Ancora 1977, pp. 352.

J. Maritain: « **Quattro saggi sullo spirito umano** », Brescia Morcelliana 1978, pp. 228.

J. Galot: « **Chi sei tu o Cristo?** », Firenze LEF 1977, pp. 386.

A. Neher: « **Clefs pour le judaïsme** », Seghers Paris 1977, pp. 188.

L. Bettazzi: « **Al di là... al di dentro** », Torino Gribaudi 1978, pp. 120.

Pierre de Celle: « **L'école du cloître** », Paris Cerf (S.C.) 1977, pp. 350.

T. Campanella: « **Opere letterarie** », Torino UTET 1977, pp. 920.

U. De Romans: « **Lettera ai religiosi** », Roma Pro Sanctitate 1978, pp. 100 .

G. Dotto: « **Il secolo XII: illuminismo logico e umanesimo del limite** », Roma Studium 1978, pp. 172.

POSTILLE

« HANS KÜNG ERETICO » SECONDO JAMMARRONE — *E' impegno preminente della nostra rivista affermare con chiarezza, con fermezza, una posizione a favore dell'ortodossia cattolica, come presupposto e obiettivo del dialogo con le nuove proposte culturali e filosofiche che sono oggi più significative, e con le nuove proposte teologiche che si sono avvicendate più o meno autorevolmente nel corso di questi anni. A tale impegno si unisce l'esigenza di un assiduo e attento ascolto delle diverse voci, nella ricerca sincera di tutto ciò che di positivo esse esprimono, anche solo potenzialmente, e nella rigorosa distinzione tra la difesa della fede in obbedienza al Magistero infallibile, e qualsiasi propensione per un ripiegamento reazionario o immobilista.*

Tra le voci che, in diverse occasioni, sono state considerate e discusse v'è certamente quella di H. Küng, uno degli autori che meglio rappresenta l'indirizzo dominante della riflessione teologica attuale, nonostante le polemiche suscitate e i numerosi « distinguo » con cui altri teologi del medesimo orientamento di fondo hanno cercato di prendere prudenti distanze dalle tesi più esposte. Il senso dell'opposizione alle principali conclusioni sostenute da Küng riguardava in realtà il più vasto orizzonte teologico al quale Küng partecipa e del quale egli è un esponente attendibile e rigoroso; l'evidente incompatibilità col dogma cattolico delle sue affermazioni più appariscenti e facili non deriva infatti da una deviazione riduttiva di premesse in sé compatibili, ma anzi da una coerente franchezza nel condurre a termine il disegno lasciato in sospeso dagli altri più reticenti od oscuri teologi che s'avvalgono delle stesse mediazioni filosofiche e che si adeguano alla stessa epistemologia teologica.

Lo sviluppo di questa linea critica non è sostenuto da intendimenti polemici come se si sapesse in anticipo l'unica soluzione giusta da seguire, e cioè come se si pretendesse l'esistenza di un'unica mediazione filosofica compatibile con le istanze della fede; al contrario, è animata da un profondo desiderio di ricerca per un rapporto vivo e dialettico tra la teologia e le manifestazioni della cultura « post-cristiana » influenzata da concezioni soggettivistiche, storicistiche, anti-metafisiche, spesso agnostiche. E' forse legittimo assumere che il riferimento trascendentale sia la nuova cifra intorno a cui configurare tale rapporto? E' forse possibile innestare un'antropologia cristiana aperta all'intelligenza del grande annunzio cristiano (« Il Verbo si è fatto uomo perché l'uomo fosse deificato » (1)) sulla riduzione della persona « alla coscienza e alla libertà dell'essere umano » (2)?

---

(1) Atanasio, *Oratio de Incarnatione*, P.G. XXV, col. 112-192.
(2) P. Schoonenberg, *Un Dio di uomini*, trad. it. Brescia 1971, p. 88.

Purtroppo la risposta è no*: e la prova di questa negazione è offerta, ad esempio, dalla lettura dei più recenti e cospicui trattati sistematici che hanno raccolto in sintesi i risultati del dibattito teologico svoltosi negli anni 60 e 70 quasi a proporsi come abbozzi organicamente strutturati di una nuova* Summa theologica *per il nostro tempo: dal «* Corso fondamentale della fede *» di K. Rahner, all'«* Essere cristiani *» di Hans Küng.*

Che fare, allora? Dovremo tornare in seguito su questa domanda. Ora è necessario però chiarire pregiudizialmente in che senso le conclusioni correttamente *conseguite nelle opere citate si pongono fuori da un orizzonte ortodosso. Sul «* Corso *» di Rahner il discorso è complesso ed aperto ad ulteriori approfondimenti critici che, tra l'altro, sollevano temi di epistemologia teologica non esauribili nelle poche pagine di una «postilla». Rimandiamo quindi semplicemente ai rilievi problematici contenuti nella recensione precedentemente apparsa in questa rivista (*Renovatio *2, 1977). Sul «* Christ Sein *» di Küng, invece, la possibilità di un'esplicita, evidente denuncia appare più facilmente disponibile: qui le tesi fondamentali non son neppure ricoperte da un linguaggio accomodante o ambivalente: l'alternativa a Nicea e a Calcedonia è radicale; l'ottica neo-protestante è accolta con disinvoltura sconcertante; quasi nulla dell'impianto teologico tradizionale, delle più salde certezze tramandate dal Magistero, resta in piedi. Hans Küng eretico, dunque? Non sta allo studioso, non spetta al teologo formulare un definitivo giudizio di condanna. La diagnosi, tuttavia, è lecita; anzi è doverosa: poiché non si dà verità intelligibile se non individuando quel che la contraddice. Se fosse da prendere alla lettera la celebre affermazione di Rahner secondo la quale il margine interpretativo delle proposizioni teologiche è così vasto da lasciar sopravvivere contestualmente significati opposti, non verrebbe meno soltanto il concetto di ortodossia, ma si rovescerebbe il senso stesso della Rivelazione: essa sarebbe non più la novità emergente cui la «sacra dottrina» intenzionalmente si riferisce, bensì l'implicita struttura antropologica che precomprende e fonda* ogni possibile *percorso conoscitivo: la sua disponibilità ad esiti tra loro contraddittori equivarrebbe ad un'assenza del* contenuto *salvifico, per delineare unicamente i limiti* formali *dell'indagine trascendentale.*

Contro questo disastroso svuotamento dell'annunzio di fede è scritto il libro del padre Luigi Jammarrone dal duro titolo « Hans Küng eretico » per i tipi dell'Editrice Civiltà (Brescia). Un titolo urtante, inserito su una copertina addirittura inaccettabile, dove la fotografia del teologo tedesco è attraversata da una rossa croce, come al centro di un mirino, in attesa di una immaginaria esecuzione. E' un peccato, perché l'asprezza, l'intemperanza della polemica che si riscontra nella presentazione, firmata dall'editore Sac. L. Villa, non favorisce certo la lettura e l'accoglienza di un saggio critico oltremodo positivo per l'equilibrio, l'approfondimento, la informazione. La polemica, si sa bene, fa di tutte l'erbe un fascio: obbliga il lettore a schierarsi, a priori, *pro o contro, quasi senza riferimento al*

contenuto esplicito delle argomentazioni addotte; trasforma l'obiezione in invettiva, il ragionamento in esclamazione. E tutto ciò non giova a nulla: rallegra soltanto chi è già dapprima d'accordo, ma inasprisce nelle proprie posizioni chi ha opinioni opposte.

In realtà, per una attenta lettura del « difficile » testo di P. Jammarrone (difficile non per oscurità, ma per il suo situarsi entro categorie culturali e polemiche oggi inconsuete e quindi scomode), occorre ben distinguere il nucleo centrale dell'opera da due rivestimenti che riteniamo fondamentalmente impropri e devianti. Il nucleo centrale consiste nella rigorosa, puntuale confutazione degli slogans *superficiali e talvolta rozzi proposti da Küng, sta nello smascherare con abbondanza di riferimenti scritturali e teologici il metodo « disonesto » usato da Küng anche sul piano scientifico, filologico, filosofico per evadere con qualche battuta sbrigativa densi e profondi problemi che il pensiero cristiano sin dai primi secoli ben conosce. Il primo rivestimento che, a nostro parere, offusca anziché chiarire il discorso, sta, come si è detto, nella tonalità polemica presente, d' altra parte, non tanto nel testo quanto invece nelle annotazioni di contorno e derivante probabilmente dagli orientamenti editoriali più che dalle intenzioni dell'Autore. Il secondo rivestimento è più sottile ma forse, proprio per questo, più difficile ad essere isolato: si tratta del persistente richiamo al realismo gnoseologico e alla metafisica classica i cui principi, esplicitamente rinnegati da Küng, avrebbero certamente evitato alcuni degli errori contenuti in «* Christ Sein *»; si tratta inoltre dell'adesione incondizionata alla interessante ma problematica interpretazione neo-scolastica (cfr. C. Fabro) di tutto il pensiero moderno e contemporaneo con i suoi sbocchi all' ateismo, al relativismo, al volontarismo irrazionalistico, come conseguenza più o meno diretta del « cogito » cartesiano. Anche condividendo in gran parte le diagnosi proposte, è, secondo noi, improprio favorire l'impressione che si dia una solidarietà* originaria *tra l'ortodossia cattolica e la concezione metafisica classica. Del resto questa impressione — che il lettore può ricevere dapprima — scompare a una lettura più attenta del testo: non è Aristotele a confutare Küng ma l'ininterrotto sviluppo del pensiero cristiano in tutta la sua multiforme ricchezza. Tutto ciò è chiarissimo nello svolgimento del discorso critico condotto da Jammarrone: tuttavia poteva esser resa più evidente la differenza di « qualità » tra la contrapposizione teologica e quella filosofica: la prima indubitabile e obbligatoria, la seconda in realtà meno vincolante.*

*Limitandoci al nucleo centrale dell'opera, desideriamo citarne, sia pur di sfuggita, i tratti essenziali. Anzitutto l'Autore prende in esame la « cristologia dal basso » proposta da Küng. Essa non è certo una novità, ché anzi possono ritenersi ovviamente acquisiti la sua legittimità ed anche il suo primato: infatti «la cristologia deduttiva, che parte dall'*in sé *di Cristo, dalla Sua divinità e preesistenza, nonché dalla Sua Incarnazione e unione ipostatica, dai concetti di natura e persona, elaborati dal Magistero, pre-*

suppone, ai fini della sua validità, la cristologia induttiva, cioè la dimostrazione dell'esistenza di Cristo, il quale, durante il suo ministero pubblico, con l'insegnamento e con i miracoli e con tutto il suo comportamento, ha dato la prova della Sua divinità e missione salvifica nel mondo » (pp. 87-88). Quel che invece dà luogo ad errore è trasformare la cristologia dal basso in una sorta di riduzione *che di fatto nega e contraddice la cristologia dall'alto. Tale è stato il procedimento usato da Küng: « asserendo che Cristo non s'è mai attribuito i titoli di "Figlio di Dio", di Messia, di Figlio dell'uomo e non considerando, in profondità, il comportamento di Cristo verso Dio suo Padre e verso gli uomini (...), si è preclusa la via per giungere ad ammettere la profondità abissale dell'essere divino di Cristo. La cristologia di Küng è essenzialmente deficiente e in piena opposizione alla Scrittura, alla Tradizione e all'insegnamento della Chiesa sulla perfetta divinità di Cristo. Gesù di Nazareth, per Küng, è semplicemente l'uomo normativo dell'esistenza dell'uomo singolo, come dell'intera società, essendo, nel suo stato di esaltazione, alla destra di Dio, il* rappresentante *definitivo di Dio verso gli uomini e degli uomini verso Dio. Questo stato sarebbe la traduzione del titolo di "Figlio di Dio" nei termini concettuali dell'orizzonte socio-culturale del nostro tempo. Ma tale traduzione e re-interpretazione è del tutto arbitraria » (pp. 89-90).*

Successivamente Jammarrone affronta dunque direttamente l'argomento centrale e pregiudiziale su cui Küng articola la sua cristologia: cioè l'attribuzione alla comunità primitiva, di quel « salto della trascendenza » che assegnò a Gesù, semplice uomo, la filiazione divina (3). Secondo Küng infatti Gesù, nel Vangelo, non si definisce mai semplicemente « il Figlio », né si attribuisce il titolo di « Figlio di Dio »: « è, anzi, esplicito nel rifiutare una diretta identificazione con Dio, una divinizzazione » (4). Il titolo di « Figlio di Dio » alluderebbe non già all'essere ma alla funzione, ossia non caratterizzerebbe Gesù come un essere sovrumano, divino, ma come il sovrano, una sorta di plenipotenziario di Dio che i sudditi devono onorare come Dio stesso » (5). Non è possibile ripercorrere qui l'ampia trattazione accuratamente svolta da Jammarrone sui diversi aspetti che riguardano il tema in esame: sulle indubbie fonti scritturali che direttamente o indirettamente richiamano alla divinità di Cristo, sulla loro univoca e probante interpretazione offerta dagli esegeti antichi e moderni, sul significato profondo della filiazione divina di Gesù reso evidente da conferme sempre più stringenti e inequivocabili della Rivelazione, sull'autodesignazione definitiva di Gesù nel « logion » falsamente detto giovanneo che ci è stato tramandato da Matteo e da Luca. Desideriamo soltanto rinviare il lettore a queste pagine dense, informate, avvertite delle insidie e delle obiezioni che pro-

(3) H. Küng: *Essere cristiani*, trad. it. Milano 1976, pp. 353-354.

(4) Ivi, p. 333.

(5) Ivi, p. 439.

vengono dalla critica recente: egli potrà trovare in esse, raccolta in breve spazio, una sintesi aggiornata a favore di un'autentica cristologia cattolica, sufficiente a smontare l'impalcatura delle difficoltà che da più parti, e ormai anche in seno ad alcune proposte cristologiche, vengono avanzate come innovativi a decisivi approfondimenti mentre in realtà rispecchiano remote e superate posizioni eterodosse ben note alla riflessione teologica cristiana.

Come è noto, l'altro cavallo di battaglia di Küng, e non di lui soltanto, è la tesi dell'ellenizzazione del Cristianesimo nel Concilio di Nicea e in quello di Calcedonia. Naturalmente qui sono coinvolti in prima linea i dogmi fondamentali: la Trinità delle Persone nell'unica Natura divina e l'unità della Persona divina del Cristo nella duplicità delle Nature. Sino a qual punto le categorie culturali e filosofiche dell'ellenismo hanno influenzato la sistemazione conciliare? Sino a qual punto il lessico metafisico greco è subordinato ad un preciso e transeunte momento storico, onde si esige oggi una completa revisione delle formule dogmatiche tramandate se si vuol presentare vitalmente Cristo all'uomo contemporaneo? La risposta di Küng a queste domande è netta e decisa: l'insegnamento niceno-calcedonese non solo non è per nulla identico all'annuncio originario intorno a Cristo proprio del Nuovo Testamento ma è, per lo meno «in parte», una falsificazione di tale messaggio intorno a Cristo (6). Küng sostiene infatti che il Cristianesimo, a contatto col mondo greco, si è ellenizzato nel contenuto della sua fede in Cristo-Dio, il cui epilogo sarebbe stato il Concilio di Nicea.

Di fronte a tale tesi, Jammarrone non esita a rispondere che uno studio sereno la smentisce e dimostra che essa è destituita di qualsiasi fondamento (p. 189). Naturalmente si rende necessaria, a questo punto, un'esauriente prova sul piano storico-critico: le pagine ad essa dedicate, nel saggio del P. Jammarrone, sono, a nostro parere, tra le più stimolanti e istruttive, sia per l'ampio disegno tracciato sui rapporti tra Cristianesimo e Gnosticismo, sulle figure emergenti dei Padri apostolici, sulle relazioni dialettiche e nient'affatto semplificabili entro formule riduttive, tra Cristianesimo ed Ellenismo; sia per l'interesse delle conclusioni raggiunte. Forse che a Nicea la verità cristiana si è piegata alle istanze speculative e culturali dell'ellenismo? La realtà storica è diversa: il partito del compromesso e della subordinazione alla mentalità ellenistica era proprio quello capeggiato da Ario, contro il quale si pronunciò il concilio di Nicea. «L'arianesimo è il punto estremo dell'ellenismo, riguardo alla negazione della divinità di Cristo. Ario non risolve affatto la crisi medio-platonica, ma la porta alla conseguenza estrema. (...) L'eresia ariana (...) si presenta come la conseguenza più coerente della concezione medio-platonica di Dio. Ario deve dirsi il rappresentante più coerente ed acuto del pensiero greco, radicalmente con-

(6) Ivi, pp. 137-138.

trario alla divinità di Cristo » *(pp. 206-207). All'opposto « il Concilio di Nicea rigettò la visione medio-platonica del mondo e di Dio, accettando l'interpretazione della fede cristiana circa la divinità di Cristo, quale risultava dalla Scrittura e dalla Tradizione. Nicea non creò, sotto la spinta dell'Ellenismo, la fede nella divinità di Cristo, ma la sancì e la confermò » (p. 208). « Nicea fu la risposta della Chiesa alla obiezione metafisica, avanzata dai Greci, contro la divinità di Cristo. La presa di posizione della Chiesa, a Nicea, è una prova evidente che la fede dei Greci nella divinità di Cristo non fu un* iter *naturale e spontaneo del loro pensiero filosofico, per cui non ci è affatto permesso di avanzare l'ipotesi che tale fede sia frutto della "ontologia" greca » (p. 210).*

La conclusione è dunque « la inconsistenza dell'interpretazione data da Küng alla definizione conciliare di Nicea. Il Concilio di Nicea, infatti, non sventò, come sostiene Küng, la manovra di Ario, diretta a introdurre subdolamente una nuova forma di politeismo, come se in Gesù fosse presente un secondo Dio, o semidio, e non già l'unico vero Dio, ma affermò, in modo categorico, che Gesù è una persona divina, che ha la sua eterna origine dal Padre. In realtà, Ario non intendeva affatto introdurre una nuova forma di politeismo, poiché sosteneva, rigorosamente, che Dio è assolutamente unico *e* ingenito, *e che Egli si identifica con Colui che la Scrittura chiama pure col termine di "Padre". Il suo tentativo fu quello di risolvere il problema del rapporto tra il rigido monoteismo giudaico, in gran parte appoggiato dalla grecità (medio-platonismo), e il Kerigma cristiano della divinità di Cristo, o Logos incarnato. Attenendosi all'idea di trascendenza e di unicità di Dio, aprì una spaccatura radicale tra Dio e il Logos » (p. 225). Nella condanna di Ario, il Concilio distinse accuratamente tra il verbo* generare *e il verbo* creare, *applicando il primo all'origine del Figlio dal Padre, in identità di natura, e il secondo alle creature tutte che provengono dal nulla all'essere, mediante l'attività del Figlio.*

« Come appare dal testo, il Concilio esclude, in qualsiasi modo, sia positivamente che negativamente, che il Figlio appartenga alla sfera delle creature. Ora, se l'interpretazione della definizione nicena fosse quella data da Küng, Gesù Cristo non sarebbe una persona divina, che ha origine dal Padre per generazione, in identità di natura, ma sarebbe solo "il vero uomo reale rivelazione dell'unico vero Dio" (7); oppure: "un uomo in cui è presente non un semidio, ma l'unico vero Dio" (8). In questo caso, però, la distinzione fatta dal Concilio tra i termini "generato e non creato", non solo non avrebbe alcun senso, ma verrebbe a dare ragione e, quindi, ad approvare l'eresia ariana, che esso intendeva combattere » (pp. 226-227).

Non possiamo riferire, qui, la dettagliata disamina svolta da Jammarrone delle tesi di Küng secondo il quale tutte le affermazioni relative alla

(7) Ivi, p. 502.

(8) Ivi, p. 507.

filiazione divina, alla pre-esistenza, alla mediazione nella creazione e alla Incarnazione, spesso ricoperte di sovrastrutture mitologiche o semi-mitologiche, non hanno altro scopo che quello di motivare la straordinaria unicità, originalità e insuperabilità dell'appello concretizzatosi in Gesù e con Gesù (9). Citiamo soltanto il momento sintetico dell'argomentazione: « negato il valore normativo e obbligante della definizione calcedonese, Küng non riesce a fondare né a dimostrare il carattere unico, normativo di Gesù. Infatti, Küng non dà la ragione della necessità che obbliga gli uomini a donarsi a Dio, attraverso la mediazione di questo uomo che si chiama Gesù. Sostenere che l'appello, rivolto agli uomini, in Gesù, è di origine divina, non risolve la questione, poiché molti altri uomini religiosi, prima di Cristo, avevano corrisposto a un simile appello di origine divina; ma nessun uomo aveva riconosciuto, in loro, "la norma assoluta", in modo da aderire ai medesimi in modo necessario e assoluto » (p. 269).

Ma con riferimento a Calcedonia il discorso critico contro le tesi certamente eterodosse di Küng deve non soltanto soffermarsi su temi analoghi a quelli già considerati sopra, sì da contestare la pretesa ellenizzazione della formula conciliare e da rivendicare la sua obiettiva validità e la sua originalità rispetto alla concezione di natura e di persona (cfr. pp. 278-294), ma anche deve confrontarsi con la filosofia antropologica contemporanea cui Küng aderisce. Per quanto riguarda il primo punto ci limitiamo a ricordare la tesi conclusiva proposta da Jammarrone: « la de-ellenizzazione della definizione Calcedonese è avvenuta nel momento stesso della adozione del linguaggio ellenistico, in quanto la formula fu accettata soltanto dopo che era stata spogliata — almeno parzialmente — del significato filosofico-gnostico, medio-platonico, ad essa collegato. A Calcedonia — se ci è permesso così esprimerci — si è verificata la cristianizzazione dell' ellenismo e non viceversa. Nel campo dogmatico "la ellenizzazione è colpa dell'eresia e la de-ellenizzazione è merito dell'ortodossia" (Cantalamessa) ».

Il secondo punto è forse più importante poiché coinvolge un giudizio d'ordine generale sulle antropologie moderne e sulle proposte cristologiche non solo di Küng ma anche di P. Schoonenberg e di E. Schillebeeckx. Quel che chiaramente scaturisce dalle analisi di Jammarrone è una reiterata affermazione di incompatibilità: il dogma dell'unione ipostatica non è conciliabile con le varie teorie idealistiche, o a tendenza idealistica della persona (p. 300), non è conciliabile con la concezione della persona a tendenza empiristica (p. 303), con la teoria dell'aspetto etico e assiologico della persona (p. 304), con la teoria del carattere essenzialmente sociale, relazionale della persona (p. 305), con la teoria che ripone la persona nell' auto-coscienza (p. 308). In sintesi, il nocciolo dell'incompatibilità può esser ricondotto al fatto che le diverse teorie suppongono un'antropologia che, di fronte al mistero di Cristo, non può sfuggire alla caduta in eresie di

(9) Ivi, pp. 508-509.

antica origine, o, più spesso, non può evitare l'affermazione in Cristo di una persona umana. *Del resto, una volta che sia accolta — come accade di regola nell'antropologia contemporanea — la riduzione della persona a soggettività (e quindi ad autocoscienza e a libertà) tale esito diventa quasi necessario.*

In un articolo che è pubblicato in questa stessa rivista abbiamo cercato di mostrare come la riduzione della persona a soggettività produca il decentramento *della persona stessa in favore di altre realtà impersonali cui viene assegnato il ruolo del principio o del fondamento. Può dunque esser considerata con attenzione la convergenza di due risultati conseguiti per vie diverse, addirittura eterogenee: la via teologica che denuncia l'incompatibilità dell'interpretazione antropologica moderna con la definizione conciliare sulla Persona divina di Cristo, e la via filosofica che denuncia la eclisse della persona nell'orizzonte culturale segnato dalla medesima interpretazione. Sembrerebbe legittimo avanzare l'ipotesi di un'intima connessione tra l'affermazione antropocentrica e l'intelligenza del mistero cristiano; la crisi teologica attuale manifestatasi al cuore stesso della cristologia è l'espressione, è — potremmo dire — la* cifra *di una crisi ancor più vasta e profonda che riguarda globalmente l'umanesimo: l'umanesimo o è cristiano o non è affatto.*

Naturalmente, Jammarrone si impegna a motivare il suo rifiuto delle filosofie immanentistiche con un'ampia perorazione a favore della concezione metafisica classica. Come abbiamo già detto, tale esplicita presa di posizione potrebbe indurre il lettore a pensare che la polemica e la radicale opposizione a Küng derivi non tanto da specifiche ragioni teologiche ma dall'eterogeneità dei principi filosofici. Ma non è così: la denuncia delle «eresie cristologiche nell'opera Christ Sein *» è, a nostro parere, valida in sé, senza essere cioè subordinata, anche sul piano formale, alla mediazione della filosofia. Probabilmente, alcune espressioni usate da Jammarrone giustificano un'interpretazione riduttiva del testo nel suo complesso: ad esempio, là dove si dice che « per uscire dall'*impasse, *il nostro Autore (Küng) deve accettare due verità fondamentali: il realismo metafisico e la oggettività del nostro conoscere, nonché il Magistero infallibile della Chiesa, fondata da Gesù Cristo » (p. 376). E' facile controbattere che non si possono mettere sullo stesso piano le due cose. Non per questo, però, condividiamo l'opinione del Padre Galli, secondo la quale « la critica di Jammarrone, pur essendo valida oggettivamente, rimane piuttosto esteriore, senza porsi, cioè, dal punto di vista di Küng » (10); non la condividiamo perché nei punti più vitali e interessanti l'intervento filosofico non è decisivo o pregiudiziale.*

Tuttavia non si può negare che Jammarrone dedichi molto spazio alla critica filosofica giungendo a una conclusione che, peraltro, ci trova con-

(10) In: *Sacra Doctrina*, 84, 1977, p. 327.

cordi: l'impossibilità di assumere la filosofia contemporanea in teologia al modo della filosofia classica. Di qui in poi riteniamo invece necessario rendere esplicita una certa distinzione nell'interpretare tale accertata impossibilità. Mentre per Jammarrone essa deriva da errori *obiettivi, per noi deriva più in generale dal carattere post-cristiano delle mediazioni culturali e filosofiche attuali. E quindi, quel che per Jammarrone è un'accidentale deviazione della verità perenne oggi tradita dalle nuove concezioni immanentistiche, per noi è la conferma di un risultato in certo senso inevitabile: di fronte alla realtà post-cristiana vien meno, alla radice, la sistemazione epistemologica dei rapporti tra filosofia e teologia che animò la grande stagione del pensiero cristiano. Ma se questo è vero, il discorso si allarga su ambiti di ricerca meritevoli d'ulteriore approfondimento. Ossia il problema non è più quello di confutare gli errori delle mediazioni filosofiche post-cristiane, e neppure quello di riproporre e ritrovare una aggiornata «filosofia giusta», è invece quello di volgere l'impegno interpretativo alle mediazioni stesse, sì da trarre vigore dal loro dialettico sovrapporsi ed anche dalla loro incomponibilità.*

[Edoardo Benvenuto]

A PROPOSITO DI UN CONVEGNO SULLA RELIGIOSITÀ POPOLARE — *Un convegno promosso dalla editrice cattolica EDB (Edizioni Dehoniane Bologna), con la collaborazione del CEIAL (Centro Ecclesiale Italiano America Latina), che ha offerto sede ed esperti.*

Un convegno simposio tra i più noti teologi dell'America Latina come Leonardo Boff, R. Antoncich, Segundo Galilea, assieme al gruppo «esperti» della CLAR (Confederazione Latino Americana Religiosi e Religiose) e i «Teologi delle Tre Venezie».

Un convegno presieduto e condotto da Luigi Sartori, presidente dell' ATI (Associazione Teologi Italiani).

Presente un Vescovo del nord-est Brasiliano, un rappresentante ufficiale del Vescovo di Verona, decine di preti, suore, laici missionari, ospiti illustri ecc. ...

Un confronto tra due Chiese, quella latino-americana e quella italiana sulla religiosità nel nostro popolo cattolico.

Si iniziano i lavori all'insegna dell'interdisciplinarietà. Il problema deve essere studiato anche dal punto di vista storico, biologico, psicologico, sociologico, antropologico, politico ecc. ...

Non essendo presente nessuno specialista in materia, i teologi presenti fanno una rapida attualizzazione teologica delle conclusioni delle scienze profane in materia che suona così: «L'antropologico religioso è sacramentale».

La religiosità popolare nasce come espressione liberatrice e creatrice

di un popolo oppresso da problemi economici e politici. Essa rappresenta una protesta che parte sì da contingenze materiali, come i problemi di tutti i giorni, ma porta con sé il riferimento ad una « totalità globalizzante » che è ciò che i teologi, chiamano Dio.

Tutto l'etico e l'assiologico hanno la loro vitale e creatrice espressione nella ritualità popolare.

Questa dimensione celebrativa, che rimanda all'impegno della prassi, costituisce anche « ipso facto » l'orizzonte ultimo del teologico, cioè Dio. Dove c'è espressione di bene morale, lì c'è sacramento.

Facciamo ora qui alcuni rilievi provenienti dalle scienze profane, visto che poi la sistemazione teologico-dogmatica di questi temi verrà fatta in modo esplicito da L. Boff.

Innanzitutto la linea marxista gramsciana, tirata pur in ballo da Martón nella relazione iniziale, parla inequivocabilmente di espressione religiosa alienatrice.

Come il convegno si è svincolato da questa critica?

Come si è potuto tanto facilmente ridurre la fede alla religione dopo decenni di incaglio teologico nella posizione di assoluta separazione tra fede e religione?

Non era proprio Luigi Sartori uno dei vivaci assertori di questa dicotomia? Lodevole è il tentativo di voler ricollegare fede e religione, ma bisogna tener presente che quest'ultima realtà è oggi considerata dalle scienze umane come un mero dato antropologico, e come tale studiata e ridotta. Questo ha permesso alle scienze di percorrere tutto un cammino autonomo alla riscoperta, soprattutto in campo etnologico, dell'essenzialità dell'espressione religiosa. Ma crea altresì problemi che non permettono di poter tanto frettolosamente ricollegare e ridurre la fede alla espressione religiosa, senza cadere in un incaglio ancora peggiore del precedente bruciando praticamente tutta la dimensione fede.

Inoltre l'analisi strutturale delle scienze umane, parla di strutture semantiche chiuse, dove non regna affatto la «creatività» come dice Molari, ma l'arbitrarietà e la determinazione inconscia frutto di sistemi di relazioni per opposizione che solo ad un livello superiore, metodologico ed epistemologico, assurgono ad abbozzo di possibile significato. Ma al convegno sono stati capaci di scaricare tutto il « teologico » nel primo apparire di un minimo « sema » « etico ».

Ne nasce immediatamente una « sacramentaria » dove il referente è il popolo impegnato in una prassi liberatrice, che è la pienezza dell'etica e quindi del teologico.

L. Boff sistematizza così: lo Spirito inabita nel popolo, parla nel popolo e attraverso il popolo e forma così la coscienza storico-ecclesiale. Prende il popolo coscienza di essere portatore della voce di Dio e si struttura in Chiesa, che nasce così non per espansione del sistema ecclesiastico, ma dal basso, in base ai bisogni ed ai servizi. Nasce spontanea l'opposizione tra

espressione religiosa popolare, libera, antiautoritaria, creatrice e la ritualità alienatrice imposta dalla gerarchia.

E il sommo discorso teologico prosegue come ben si può immaginare. Simili discorsi hanno già prodotto la loro buona dose di scompiglio nella nostra vita ecclesiale italiana, e ora dopo aver percorso tutta la loro parabola si sono spenti, lasciando alle spalle solo terra bruciata. Un loro «revival» sarebbe quanto mai stucchevole.

Non abbiamo poi forse capito bene l'ironia della dichiarazione di Sartori che ha solennemente proclamato la perfetta coincidenza delle idee di Boff con la riflessione teologica dei teologi delle « Tre Venezie ».

Non vogliamo qui scatenare una controversia teologica, tanto più che il convegno ha rifiutato a priori termini teologici come natura, grazia, Sacramento, gerarchia, sorpassati. Cercheremo quindi appena di fare qualche rilievo, il più semplice e pastorale possibile.

In una teologia dei sacramenti il referente è Dio, che partecipa la sua essenza santificando il suo popolo. La « res et sacramentum » è la grazia donata da Dio, e solo per attribuzione si può dire che il referente è il popolo in quanto santificato.

Deve quindi esistere necessariamente un rapporto di diseguaglianza tra soggetto santificato e Soggetto santificante, tra natura e Grazia, in definitiva tra uomo e Dio.

Se la grazia è ridotta alla natura, l'uomo non diventa integralmente santificato, ma l'etico in sé (realtà d'altronde inesistente) assurge a « pienezza totalizzante», referente assoluto e ultimo; sparisce Dio in quanto persona, in quanto mutua personalità dialogica, meta del cammino della fede.

Ne abbiamo quindi una teologia completamente secolarizzata, che in chiave immanentistica riduce la fede in una prassi storica, che in realtà non è per niente liberatrice, perché di stampo integrista. E' infatti un puro caso che in America Latina questa prassi religiosa sia identificata come liberatrice; il motivo è dato dal fatto che occupa lo spazio ancora vuoto del pre-politico, ma in realtà si rivelerà presto come un bloccaggio della coscienza popolare, presupponendo il superamento in un politico totalizzante.

Se poi vogliamo fare il confronto con la realtà italiana, cosa che il convegno non è stato minimamente in grado di fare, questa visione teologica si trasforma in prassi integrista e reazionaria. Il messianismo popolare che si esprime in prassi liberatrice viveva in Italia nella sinistra, dando vita a un ciclo storico che si è concluso proprio col '78.

Quindi per chi si ritiene sulla linea delle idee espresse dal convegno restano due possibilità: o con la sinistra nonostante tutto, ribattezzandola come nuova Chiesa dei poveri (tema già frusto), oppure usufruire dello spazio apertosi a destra dando vita a peggiori integrismi reazionari.

In entrambi i casi viene nientificato lo specifico del Cristianesimo, impedendo un cammino di fede nella Chiesa.

C'è da meravigliarsi che una editrice, così attenta a cavalcare i cavalli

vincenti, come la Dehoniana, possa dar voce a simili idee che conducono a punti morti.

In un convegno di ricerca su un tema pur tanto attuale ed interessante, che funzione hanno avuto simili estrapolazioni ideologiche? Forse si cercava in tal modo di coprire un vuoto organizzativo e tematico?

E perché idee che al massimo potevano essere presentate come piste di lettura e di ricerca di privati pensatori o ideologhi, sono invece state presentate e convalidate come parola autorevole della Chiesa?

Questo non è un metodo scientifico di ricerca, è terrorismo teologico. Come si fa a non postulare cattiva fede in chi attira preti e laici in simili trappole.

E' tanto triste dover supporre mala fede in chi ha organizzato e condotto, in chi ha convalidato e in chi, autorevolmente presente, ha taciuto.

[Sandro Carbone]

AMINTORE FANFANÍ: GIORGIO LA PIRA UN PROFILO E 24 LETTERE — *Il profilo di Giorgio La Pira che Fanfani ha tracciato appare più come un suggello frettoloso e sbrigativo ad una amicizia di lunghissima data, piuttosto che una occasione per prolungare idealmente un dialogo ed un tentativo, nel ripensare il comune tragitto, di restituire la figura ed il pensiero dell'amico scomparso. Non che ci attendessimo da Fanfani un ricorso a criteri agiografici e tanto meno un commosso trasporto rievocativo, ma fidavamo sul taglio scientifico del suo abito mentale, sul rigore programmatico della sua attività, sicuri di poterci soffermare di fronte ad un lavoro critico, ad una compatta illustrazione dello svolgersi del pensiero di La Pira, insomma di fronte al bilancio di una vita, con i suoi chiaroscuri, condotto sul filo della memoria e suffragato da una documentazione di prima mano.*

Abbiamo, invece, sottocchio una stesura burocratica e quasi notarile dei tratti forti della vita di La Pira dove l'estensore sembra aver assunto una mera funzione connettiva senza proporsi di arricchire del proprio il senso narrativo dell'intero lavoro. Abbiamo compreso alla fine della lettura l'ingenuità della nostra attesa. E' possibile, infatti, che quando due vite scorrono in parallelo sul piano, s'intende, dell'idem sentire e dell'idem velle, l'una non riesca a leggere nell'altra limiti e contraddizioni e nemmeno sappia convenientemente sottolinearne il massimo di senso; viene come a mancare la capacità di un giudizio critico, di una misura oggettiva, un termine di confronto. Se un fondamento oggettivo esistesse, avremmo l'indicazione che una vita si è venuta differenziando, si è venuta strutturando su un registro diverso. Allora, da questa nuova sfera, sarebbe davvero possibile gettare sull'altra vita un lume di chiarezza. Ma, nel nostro caso, questa metamorfosi non si è compiuta. Non sembra proprio che, per Fanfani, durante l'intero arco della sua milizia politica, per altro ancora

significante, la strada indicata da La Pira sia venuta perdendo la sua sostanzialità direttrice; le sue scelte politiche hanno sempre avuto sullo sfondo le intuizioni di La Pira e se il suo linguaggio ha rifiutato le imbarazzanti formule lapiriane, in radice, la sua visione del mondo ha tenuto il passo di La Pira. Siamo così giunti a pensare al movimento di queste due vite e vederle come saldate in una univoca direzione e l'una riflettere sull'altra la medesima impronta. Potremmo invocare, a sostegno della nostra conclusione, una lettera del 1961, riprodotta in questo libro, in cui La Pira, intrattenendo Fanfani sul fondamento della loro amicizia, sostiene che riposa « nella volontà del Signore » che li « ha destinati, uniti, a lavorare nella sua vigna » (p. 127).

Ma l'occasione di conferma più probante l'abbiamo invece trovata nelle parole conclusive del testo fanfaniano in cui la funzione caratterizzante la personalità di La Pira è fatta risiedere nella sua « preveggenza ». Avvertiamo tutto il calcolo di prudenza che si intravvede nella scelta di questo termine, ma ciò che qui più importa constatare è il consenso che Fanfani vi porta, l'evidenza del fatto che egli mostra di credere veramente alla preveggenza di La Pira, che viene asserita senza esitazioni. Ma ciò non significa forse in Fanfani una mancanza di distacco che gli impedisce di misurare il divario tra le previsioni di La Pira e le sopravvenute realtà storiche? Se c'è, infatti, un dato certo nella vicenda umana di La Pira è proprio la divaricazione sempre più profonda tra le sue idee, le sue attese ed il concreto svolgimento del processo storico. Non sappiamo, né forse sapremo mai se La Pira avesse coscienza della incapacità di avveramento delle sue previsioni e se avvertisse drammaticamente l'affermarsi di realtà estranee ad esse. Abbiamo ragione, però, di ritenere che egli sia rimasto sempre uguale a sé stesso e nella condizione di vedersi scorrere accanto la sequela dei fatti senza che la sua vita ed i punti fermi del suo pensiero ne risultassero scompigliati; nel caso la coscienza si fosse fatta inquieta, le parole del salmo, spe contra spem, erano sicuramente sufficienti a non dargli la certezza della sconfitta. Ma da dove poi piglia inizio la « preveggenza » di La Pira, in quale realtà storica essa matura? Nella « nota introduttiva », premessa alla ristampa della sua rivista « Principi », La Pira ci avvicina alla sua problematica e mette in luce come sia la realtà storica del 1939, la vigilia della guerra mondiale, a far venire a galla quella sua singolare forma di giudizio in cui la nozione del mondo diviene curiosamente l'allegorizzazione di una sua personale lettura biblica. In breve. L' avvento della guerra è interpretato come il sopraggiungere dell'« ora satanica »; Dio abbandona il mondo e lascia che il progetto demoniaco si realizzi in una realtà di terrore e di morte. E' il momento in cui la terra sprofonda nell'inferno.

Ebbene, questo tempo conclusivo di errore e di peccato, questo capitolo « finale » della storia del mondo non può che essere bilanciato da un tempo di pace che favorisca la edificazione di « una nuova civiltà cristia-

na». La guerra rappresenta così il punto nodale attorno al quale la storia ruota, invertendo totalmente il suo cammino. Ora il cielo non può che scendere sulla terra ed iniziare un tempo di incessante salvabilità nel segno di una pace che porta a compimento la profezia di Isaia della trasformazione delle « spade » in « vomeri », delle « lance » in « falci ». Questa prospettiva di pace rappresenta il filo col quale è legata l'intera vita di La Pira, quella che ne ha regolato il corso. Il libro di Fanfani evidenzia questo aspetto totalizzante del pensiero di La Pira e lo sottolinea quando riferisce un brano di una lettera a mons. Dell'Acqua del 1961 in cui La Pira scrive: «...Siamo ancora all'inizio del grande corso storico cristiano... Prima di giungere alla porta antifinale tanto drammatica, un periodo antecedente di pace profonda per la Chiesa e per le nazioni (la Russia si convertirà e vi sarà pace nel mondo): è il periodo dei "mille anni"» (p. 35). Ma La Pira non ha vissuto questa sua certezza interiore come una speranza, non l'ha riconosciuta nella sua fragilità; piuttosto l'ha voluta possedere nella sua immediatezza e tangibilità, ha inteso costruirla con il suo instancabile prodigarsi. Non ha sentito solo il dovere dell'annuncio come una sfida della parola al corso degli eventi, non ha fatto di quella prospettiva un principio raffigurabile come un'utopia, una direzione di marcia, una luce nel cammino della storia, ma l'ha pensata come un'ideologia cioè normativamente, al pari di un programma politico che non ammetteva né soste, né ripensamenti. Egli ha così messo in opera una sequenza ininterrotta di iniziative, ricordate da Fanfani, che poi assumeva come segni positivi del procedere della storia nel senso invocato, come elementi costruttivi del nuovo mondo di pace. Le sue previsioni erano sempre suggerite dall'accordo, dalla loro integrabilità con questo suo tema centrale. Esso finiva col diventare sempre più una totalità compiuta e chiusa in sé stessa contro la quale i fatti non sembravano possedere alcuna forza di confutazione. E qui sicuramente interveniva la fede a scongiurare una caduta nella disperazione. A nostro avviso, infatti, lo spazio di operabilità della fede in La Pira non è fissato dal complesso delle sue azioni pubbliche che rispondevano più al disegno ideologico, appena accennato. La fede invece si fa più evidente in La Pira nella sua capacità di sapersi sollevare, di fronte a risultati negativi, al di sopra del meramente umano; una ascesa nella fede dopo una discesa nell'ordine umano dei rapporti politici e sociali. Potremmo forse racchiudere in questo movimento le valenze della psicologia lapiriana.

Ma torniamo per un momento al carattere regolativo e vincolante della sua prospettiva di fondo. Esso implica un ruolo della politica assolutamente sovraeminente; la pace è il risultato di decisioni politiche. In una lettera del 1958 a Pio XII, La Pira definisce la politica « l'attività religiosa più alta, dopo quella dell'unione intima con Dio» (p. 54). E si capisce; perché se la pace è l'obbiettivo più alto del cristiano e deve essere conseguita come oggetto di un'azione, allora è inevitabile l'uso degli strumenti poli-

tici. La Chiesa stessa, nella visione lapiriana, viene compiutamente integrata in quest'opera di costruzione; anch'essa è condizionata dal rapporto normativo in cui egli si trova implicato. Questo considerare la Chiesa come inserita nell'ordine delle opere politiche, spinge La Pira ad un passo perché si intervenga al fine di «una buona scelta del nuovo papa dopo la morte di Pio XII» (p. 60); è vero che poi si ricrede, ma non risponde alla stessa logica l'aver posto sullo stesso piano di Giovanni XXIII sia Kennedy che Kruscev, nel 1963? E' il potere politico che può modellare il mondo secondo il suo ideale di pace, il potere può realizzare il bene, l'equazione di bene e potere nel suo pensiero assume una posizione sovrana.

Nessuno come La Pira ha bussato alla porta dei potenti, convinto di offrire ad essi una straordinaria occasione, una possibilità unica di dar vita ad un tempo nuovo; ma ciò appunto era quanto perentoriamente richiesto dalla esigenza di realtà della sua ideologia. Ma il paradosso cristiano qui si ripresenta, la fede impedisce l'accomodarsi con la realtà del potere.

La Pira ha corteggiato i potenti nello stato d'animo di chi vuol portare a compimento, in forma d'azione, un progetto di pace; ma egli non ha parlato il linguaggio della sudditanza al potere politico; il potere per sé l'ha rifiutato. Ecco dunque che il lato pubblico, quello più noto di La Pira, per noi, è qualcosa che giunge nettamente ultimo nella considerazione della sua figura. La sua preveggenza poi è sul medesimo piano, è interiormente legata alla sua immagine pubblica. Ricordiamo la prospettiva di una nuova società cristiana dopo quella medioevale che avrebbe dovuto prender corpo tramite la democrazia economica e politica; le attese legate alla politica di centro-sinistra (v. pp. 73-74); la linea di collegamento con i paesi del terzo mondo fondata sulla loro autonomia; il ruolo assegnato agli Stati Uniti di «pilotare i popoli con l'economia, la scienza, la tecnica e permettere così la grande crescita umana e civile dei popoli in tutto il pianeta» (p. 38); il ruolo dell'Italia «ponte per la pace di tutto il mondo» (p. 73), di Firenze, di Roma ecc.... tutto un insieme di idee e di valutazioni appartenenti alla sua essenzialità soggettiva più che alla realtà obbiettiva, le parti di un mosaico che egli costruiva per attuare la totalità del suo disegno. Invece la via più attraente ma forse anche la meno afferrabile, il lato veramente provocatorio della sua esistenza dovrebbe essere cercato altrove, nella interiore ricchezza della sua anima, nella scissione da ogni legame con i beni terreni, nel suo amore per il prossimo; l'attenzione dovrebbe essere rivolta a conoscere il mondo dei piccoli gesti dove lo spazio umano si restringe e si fa più sensibile la grandezza della fede. Su questo piano La Pira può ancora essere un maestro di vita; in politica, non è che la pietra terminale d'un modo d'essere cristiani.

[Oddo Bucci]

L'indicazione del libro è: « Amintore Fanfani - Giorgio La Pira - un profilo e 24 lettere » Milano - 1978. pp. 166.